LES PEUPLES BANTU
MIGRATIONS, EXPANSION
ET
IDENTITÉ CULTURELLE

VISIT…

LANZAROTE Caliente.COM

ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL

LES PEUPLES BANTU MIGRATIONS, EXPANSION ET IDENTITÉ CULTURELLE

LIBREVILLE
1-6 AVRIL 1985

Tome II

coordination scientifique
Th. Obenga

CICIBA
B.P. 770
Libreville
CONGO

Editions L'Harmattan
5-7 rue de l'Ecole-Polytechnique
75005 Paris

Ouvrage
publié avec le concours
de l'UNESCO

© L'Harmattan, 1989
ISBN : 2-7384-0204-6

ANTHROPOLOGIE ET MÉDECINES TRADITIONNELLES

WAGNER ALAIN, Médecines traditionnelles *(p. 293)*.

PERROIS LOUIS, Histoire de l'art bantu et de son expansion *(p. 298)*.

N'GOIE-N'GALLA DOMINIQUE, L'expansion bantu à la lumière de l'onomastique *(p. 301)*.

ROPIVIA MARC-LOUIS, Mvett et bantuistique : La métallurgie du cuivre comme critère de bantuité et son incidence sur les hypothèses migratoires connues *(p. 317)*.

MBOT JEAN-EMILE, L'état de l'anthropologie culturelle du monde bantu. Ou, être bantu et anthropologue en 1985 *(p. 336)*.

MÉDECINES TRADITIONNELLES

PAR ALAIN WAGNER

Nous avons choisi pour introduire le thème des médecines locales, encore dites « traditionnelles », propres au monde bantu, de présenter un document audiovisuel réalisé récemment par le CICIBA. Son objectif premier était d'offrir au public gabonais un reflet de l'art médical de leur pays.

Le village retenu pour le tournage — zone gabonaise frontalière de la Guinée Equatoriale — l'a été pour des raisons relevant d'un travail d'enquête. Que l'exercice des pratiques médicales traditionnelles ait été fortement influencé dans cette région depuis quelques décennies par l'expansion des cultes bwiti et ombwiri, ce fait est connu aussi bien des ethnographes que des intéressés eux-mêmes. On ne peut s'empêcher de constater que les formulations nouvelles qui justifient le recours à des rituels thérapeutiques anciens s'inscrivent dans la sphère d'influence économique de l'agglomération librevilloise. Cela n'est pas sans incidence sur la compréhension du sens global attribué aux différentes affections ainsi que sur les propositions thérapeutiques retenues.

Ce document, pour lequel notre appréciation doit se faire modeste, étant donné les aléas techniques d'un tournage effectué en plein jour (ce qui n'est pas conforme aux usages), représente le fruit de la fréquentation soutenue depuis près d'une année d'un guérisseur dont la disponibilité et les qualités personnelles nous ont beaucoup encouragés.

Pour la commodité nous avons organisé la présentation[1] des données selon une tripartition classique :

- Les croyances relatives à l'univers religieux ;
- Les discours relatant les destins individuels marqués par l'infortune ;
- Enfin les procédures, dont la fonction de médiation symbolique permet de rapporter les histoires singulières aux ordres fondamentaux.

L'UNIVERS SPIRITUEL ET RELIGIEUX

Maints travaux analysent le cours de l'expansion des cultes bwiti et ombwiri en pays fang (cf. Gollnoffer, Bureau, Mary, Swidersky, Balandier). Des justifications endogènes confirment le bien-fondé de la suprématie florissante du Bwiti après le déclin et la disparition des cultes ancestraux du Bieri.

Une conviction s'est installée auprès des guérisseurs selon laquelle cette révélation nouvelle leur octroie un surcroît de clairvoyance et de puissance pour le traitement des malades.

Il en résulte que si la terminologie liée aux « esprits » renvoie à des contenus sans doute fort anciens, elle se réfère aussi à la réinterprétation de la tradition dans le cadre de la spiritualité nouvelle. Des figures d'origine chrétienne coexistent fonctionnellement, et sur le plan des représentations, avec les expressions liées aux perceptions traditionnelles de l'ordre cosmique.

Les tradipraticiens interrogés gardent au plus fort d'eux-mêmes le sentiment qu'il s'agit bien d'un héritage vénérable que celui de la connaissance des signes latents de l'univers naturel. Nulle part cela ne connote pour eux l'idée d'une pharmacopée au sens moderne ou commun du terme.

Les choses semblent se passer comme si les guérisseurs, par essence villageois et fortement culturés, ne protégeaient pas tant des secrets liés au savoir des formules, qu'un certain type de conscience et de rapport au monde des formations naturelles ; comme si jamais ils ne pourraient trouver dans une mentalité « évoluée » ou acculturée les éléments minimaux nécessaires à leur propre reconnaissance. D'où leur silence qui est autant une gêne, une impossibilité qu'un refus de communiquer.

FIGURES DE L'INFORTUNE

Les circonstances du tournage nous ont fait connaître quatre « malades » dont trois pourraient s'échelonner, dans l'interprétation et la cure de leur trouble, selon un axe mettant en tension d'un côté les forces de la tradition ou de sa restauration, et de l'autre, les attractions de la modernité.

Le pôle villageois, demeure des esprits, havre des anciens, constitue le lieu d'où s'exercent les pouvoirs de la parenté. Seulement dans cette localité il apparaît autant comme une référence aux fondements ancestraux de la société que comme le séjour d'une conscience rendue malheureuse par les déplacements de l'autorité, les déportations individuelles et le démantèlement des lignages.

Le rappel constant par les guérisseurs aux valeurs de la tradition revêt dans un tel climat d'incertitude un caractère d'intégrisme moral qui vient se nourrir des rigueurs de la spiritualité bwiti. Les malades sont l'enjeu de pressions qui les contraignent à une détermination à une rectitude de leur être intérieur, et dont les vertus thérapeutiques resteraient à apprécier.

A travers les cas présentés, on peut vérifier en analysant les plaintes et les motifs de consultation que le vécu de la maladie déborde largement ce que la médecine occidentale appréhende sous ce terme. On y trouve la catégorie plus vaste de « l'infortune ». Elle connote une atteinte mettant en cause les facteurs moraux, mentaux et somatiques de la santé.

L'un des cas retenus illustre parfaitement comment, tant qu'un traumatisme affectif n'a pas reçu de sens, il désorganise, indépendamment de sa gravité

objective, la conscience individuelle. Comme on peut le constater, pour que ce « sens » soit reçu et suivi d'un certain effet thérapeutique, il convient que le malade, ou l'infortuné, dispose d'un bon enracinement dans la vie du village.

A l'opposé, les tradipraticiens semblent traiter avec moins d'assurance ce qu'ils considèrent, en adoptant notre terminologie, comme des exemples de « délinquance », c'est-à-dire précisément les cas d'insuccès, d'échec, directement liés pour eux aux aléas de l'adaptation des jeunes ruraux impréparés à la vie urbaine. Constatant une impuissance à ralentir leur « évasion » (ce qu'ils appellent encore « une fuite »), ils semblent se satisfaire plutôt d'une solution de compromis telle qu'elle ménage l'autorité des anciens tout en laissant libre champ aux motivations du jeune.

Dans ce cas l'intérêt de l'étude porterait autant sur les origines sociales du trouble (chacun aujourd'hui les appréhende intuitivement), que sur les détails cliniques des perturbations individuelles relatives au hiatus présenté par les modèles identificateurs entre eux.

LES PROCÉDURES THÉRAPEUTIQUES

Les différentes phases thérapeutiques que nous sommes amené à considérer s'insèrent dans le schéma général suivant :

- consultation par la divination,
- aveu, confession des fautes,
- purification,
- initiation ou sacrifice,
- bénédiction finale.

Il n'y a pas d'obligation à procéder à l'ensemble des étapes. Chaque malade bénéficie d'un traitement approprié. On constate cependant que quelle que soit la diversité symptomatologique, le guérisseur ramène les différents tableaux cliniques à une nomenclature restreinte de causes : transgression des interdits, attaque de sorcellerie, manquement aux obligations sociales.

Le cadre du traitement est constitué par la communauté familiale du guérisseur, ce que couramment l'on dénomme « indigénat ». Le malade et ses proches viennent l'habiter pour la durée des soins et s'intègrent aux activités journalières du groupe. Bien que cette durée soit fonction des disponibilités financières du malade pour rassembler les éléments nécessaires aux cérémonies et aux sacrifices, on peut supposer que ce temps passé joue un rôle déterminant pour la qualité de la cure.

Rituel de divination
Divination par intermédiaires naturels

La divination la plus répandue parmi les tradipraticiens de la secte ombwiri se déroule auprès de l'arbre dit « Nkoma » (nteng) ou encore « Ilomba ». Le guérisseur devin procède par entaille de l'écorce. A chaque question posée mentalement concernant le consultant l'arbre répond par pile ou face, selon que la face interne ou externe du morceau détaché gît sur le sol ou est exposée à l'air.

Le rituel proprement dit comporte dix-sept gestes préparatoires à signification symbolique avant que l'on puisse procéder à l'interrogation proprement dite.

La seconde divination présentée se fait au pied de l'arbre « Eyen » dit l'arbre

des guérisseurs (elibengang). Elle est en tout point semblable à la première hormis la manipulation divinatoire proprement dite qui utilise les cosses (Ndzong) au lieu de l'écorce de l'arbre lui-même.

Divination par transe

Cette forme spectaculaire de voyance n'est pas le fait de tous les guérisseurs. Il n'est pas aisé d'évaluer le prestige moral de celui qui en détient le pouvoir et se voit adresser les malades des autres tradipraticiens.

Le dédoublement de personnalité qui est au fondement de la transe-possession conduit en toute logique à parler de soi comme d'un autre, auquel seul, en tant qu'esprit pur, les manifestations du respect sont dues.

La richesse du phénomène devrait impliquer plusieurs niveaux de lecture :

- éléments relatifs à la société parentale, toujours représentée lors des séances. Ils rendent compte de la constitution progressive du scénario de la voyance ainsi que des interactions mimées qui établissent un caractère marqué de théâtralité ;
- dialogues thérapeutiques, codification du processus de voyance.

Tous ces éléments laissent apparaître la transe divinatoire comme parfaitement réglée.

Purification - Bénédiction

Si nous associons les deux rites, bien que leurs sens diffèrent selon les guérisseurs, c'est que les éléments du rituel qu'ils utilisent sont superposables en tout point.

La distinction dépend du seul pouvoir mystique des sites. L'eau qui coule de la roche nue semble descendre « d'une ouverture supérieure ». C'est « comme si elle était jaillie d'une bouche spirituelle ». Aussi la réserve-t-on au geste final de la cure.

L'eau de la bénédiction, la plus pure qui soit, traduit l'introduction du malade, auparavant purifié dans un champ sacralisé. Sa fonction n'est plus de dissoudre les fautes et de les emporter vers l'aval. C'est l'effusion spirituelle sur un individu déjà sanctifié.

Cette progression d'un corps lavé vers un espace sacré présuppose la phase purificatrice. Après l'aveu des fautes, il s'agit d'écorcer le corps ou l'esprit des souillures.

Cette opposition symbolique interne, malgré l'identité des formules et des gestes, permet d'appréhender ce qui distingue la purification de la bénédiction. Elle repose sur une discrimination poussée et attentive des sites. La rivière choisie à titre d'exemple se décompose de l'amont à l'aval selon la qualité de son eau, en une cascade, une résurgence, un lit et un cours inférieur.

Par ailleurs, la collecte des ingrédients nécessaires au bain purificateur, des herbes, des râpures et des feuilles demande une préparation soigneuse qui mobilise parfois durant plusieurs heures toute l'énergie du tradipraticien. Celui-ci est alors en état de « transe passive ». Il s'agit d'un niveau de conscience de nature hypnotique dans lequel un esprit dicte le choix des éléments végétaux.

On peut supposer comme pour les séances de consultation qu'une transposition, fruit d'une économie inconsciente, restitue des éléments objectifs d'un savoir transmis et appris tout en leur conférant la vérité et la force d'une inspiration. L'étude de cette transposition resterait à produire.

Cette remarque nous permet d'appréhender une fois encore combien la pratique des guérisseurs de cette région reste éloignée du principe de la pharmacopée selon lequel leur art consisterait dans l'application de recettes toutes prêtes. Les tradipraticiens estiment que l'usage des simples est la propriété de chaque villageois. Aussi tiennent-ils à démarquer nettement leurs connaissances de cette science populaire.

CONCLUSION

Si les quelques pratiques médicales traditionnelles offertes ici présentent les caractères généraux communs à d'autres régions de l'Afrique bantu et non bantu, elles se singularisent, semble-t-il, par :

— *des caractères locaux*
- manifestations religieuses anciennes
- réinterprétation des croyances dans le cadre de cultes d'expansion récente.

— *un contexte écologique particulier*

Il ne paraît pas convenable de dissocier l'attachement du tradipraticien à son aire d'opération, les sites sacrés du domaine forestier, des procédures de soins qu'il met en œuvre.

En effet, l'élément religieux constitue un lien de nature symbolique puissant entre le geste thérapeutique et « la réponse » en provenance du milieu naturel que ce geste présuppose et appelle. Cet élément ne se tient pas comme un vis-à-vis étranger car l'homme lui-même s'y inscrit et paraît y puiser les racines de son identification.

NOTE

1. Ce texte de présentation était accompagné d'un document audio-visuel.

HISTOIRE DE L'ART BANTU ET DE SON EXPANSION

PAR LOUIS PERROIS

Au niveau de l'Afrique centrale atlantique (Congo, Gabon, Cameroun méridional), on doit constater que si l'on connaît les grandes lignes de l'histoire culturelle de ses principaux peuples, rien n'a été encore vraiment approfondi.

Comme pour l'étude des arts plastiques africains, souvent abordée en bloc à partir d'informations parcellaires, les cultures ne sont perçues que très superficiellement.

L'initiative du CICIBA de prendre les choses en mains et de promouvoir une recherche active est tout à fait indiquée aujourd'hui pour sauver, tant qu'il en est encore temps, les éléments essentiels des patrimoines, archéologiques et historiques, linguistiques, ethnographiques, technologiques et artistiques — patrimoines comme élément d'angle d'un développement sinon tout à fait endogène, du moins tenant largement compte des réalités autochtones.

Avant de songer aux synthèses et aux grandes esquisses, je pense qu'il est encore nécessaire de procéder à de nombreux *inventaires systématiques* dans plusieurs domaines clefs, à savoir :

- la linguistique
  - lexiques de base
  - descriptions de langues (anthropo-linguistique)
- l'archéologie
- l'histoire (traditions orales et archives)
- l'ethnographie (monographies)
- la géographie (monographies régionales et thématiques)
- la technologie
- les arts (musique, chorégraphie, arts plastiques).

Ce travail a été entrepris au Gabon, très modestement bien sûr, par quelques chercheurs de l'ORSTOM depuis les années soixante, en musicologie et anthropo-

logie de l'art. Le Musée des arts et traditions de Libreville (1967-1975) a été à l'époque l'expression publique de ces recherches.

Au Cameroun, le programme ISH-ORSTOM intitulé « Inventaire iconographique des arts et de l'artisanat du Cameroun » a été mené depuis 1978 dans le cadre de la recherche nationale camerounaise. De même, en linguistique, plusieurs opérations de recherches ont été centrées sur le problème de l'identification des langues (lexiques minimaux).

Le problème majeur de ces recherches est celui du manque de chercheurs et de la longueur des études en raison de la réalité multiforme et complexe.

Dans l'optique de la méthode d'analyse des arts africains que j'ai essayé d'appliquer aux styles gabonais, après les travaux de F. Olbrechts sur les styles du Zaïre, méthode ethnomorphologique, il m'apparaît nécessaire de systématiser notablement la recherche dans deux directions principales :

— étude multidisciplinaire des contextes ethnographiques ;
— étude des formes.

Cela implique évidemment une longue pratique des milieux (terrain) mais aussi une approche systématique de la documentation et des objets expatriés (musées occidentaux, collections).

Le CICIBA, à cet égard, pour toute la zone qui le concerne, peut être l'instrument idéal dans la mesure où il doit avoir la capacité de rassembler, au niveau mondial, l'essentiel de ce qui est déjà connu tout en poursuivant, sur place, les recherches. L'utilisation judicieuse des moyens prévus (informatique) liée à une réelle investigation tous azimuts peut, à terme, renforcer formidablement les corpus et renforcer les résultats, y compris au niveau de la diffusion de l'information scientifique et de la production culturelle. Ce qui a été fait, par exemple, pour l'étude des arts kota ou fang (Gabon), de manière artisanale et par force fragmentaire, devra être repris avec une efficacité accrue et étendu à maints autres sujets.

A noter que les travaux menés jusqu'ici, pour ce qui concerne la zone centrale atlantique de l'aire bantu, peuvent servir, à l'analyse, à définir les objectifs maintenant prioritaires dans les différents domaines cités.

Au point de vue historique (anthropologie historique), la synthèse partielle que j'ai proposée en 1970 (« Chronique du pays kota (Gabon) », Cah. Sc. Hum. ORSTOM), fruit d'enquêtes sur les traditions orales des villages de l'est du Gabon (puis des archives coloniales), doit être étendue à toutes les régions de la zone. Personnellement, j'ai entrepris un même travail avec J.P. Notué (chercheur camerounais) pour le pays bamiléké depuis 1981, dans l'optique d'une approche stylistique des arts de l'Ouest-Cameroun (opération ISH-ORSTOM).

Dans le domaine de l'anthropo-linguistique, c'est au Nord-Cameroun, en collaboration avec Michel Dieu, linguiste du CNRS, que nous avons enquêté (opération ISH-ORSTOM-CNRS). Afin de cerner les problèmes de la technologie traditionnelle des Koma-Gimbé, il nous est apparu nécessaire de procéder par une approche linguistique. Le résultat (en préparation) sera un lexique encyclopédique où tous les aspects de la vie des Gimbé seront passés en revue (1800 entrées environ). Ce lexique doit aussi servir de base à une étude en cours sur l'anthropologie alimentaire comparée de populations vivant en milieu

contraignant (forêt et montagne aride). Outre l'intérêt proprement culturel, ce travail est ainsi orienté vers des préoccupations de développement (nutrition, état sanitaire, adaptation au milieu).

Enfin, pour ce qui concerne l'étude proprement dite des expressions plastiques, je poursuis la constitution d'un corpus représentatif de toutes les formes connues de sculptures de la zone Gabon-Cameroun, travail long et laborieux mais tout à fait indispensable à mon avis. L'ORSTOM s'y intéresse de près d'où son intégration dans les activités de la section Arts et Techniques du tout nouveau laboratoire d'archeologie tropicale et d'anthropologie historique du centre ORSTOM de Bondy, près de Paris. Le futur musée du CICIBA devra évidemment avoir vocation à être aussi, en collaboration, le lieu de conservation de toute cette documentation mais aussi celui de son exploitation scientifique et de sa présentation au public.

Le présent colloque ne peut être le lieu d'une présentation détaillée des résultats acquis par tous les éminents participants, bien évidemment.

L'intérêt principal en sera d'une part de faire se connaître des spécialistes de différentes disciplines et de pays divers, aux préoccupations tant thématiques que régionales très diverses et d'autre part d'envisager les recherches à venir, si possible à coordonner en équipes.

Je suggère à cet égard, car cela m'intéresse et me semble utile à tous, que chacun puisse fournir rapidement au CICIBA une *bibliographie analytique essentielle* de ses propres travaux et un résumé succinct de sa problématique actuelle. Dans la mesure où le CICIBA est en relation avec la plupart des spécialistes des études bantu, cela permettrait à tous d'élargir notablement son horizon, surtout au plan interdisciplinaire.

Pour ma part, je vois deux priorités à ménager de front :

- recherche documentaire analytique systématique (banque de données mais avec une identification précise des contenus) ;
- recherche de terrain à systématiser dans toutes les disciplines, mais des recherches coordonnées et en équipes multidisciplinaires.

Enfin, périodiquement, il serait tout à fait utile de provoquer des réunions de travail sur des thèmes précis, mais pas forcément disciplinaires, pour faire le point dans les détails (par exemple, « la métallurgie », « masques et sociétés initiatiques », « l'architecture traditionnelle », « statuaire et culte des ancêtres », etc.).

L'EXPANSION BANTU À LA LUMIÈRE DE L'ONOMASTIQUE

PAR DOMINIQUE N'GOIE-N'GALLA

L'utilisation de l'onomastique dans la recherche sur l'expansion bantu est, à ma connaissance, récente. Mais déjà les perspectives sont bonnes. Sans véritablement augurer de l'avenir de cette science en Afrique noire, il n'est pas imprudent de penser, en partant des solides travaux de Ph. N'Tahombaye, que son utilisation correcte doive donner les mêmes résultats heureux que dans les pays d'Occident où elle est née.

Dans *Des noms et des hommes*, Philippe N'Tahombaye analyse, en s'appuyant sur l'anthroponymie, la société et la culture du Burundi. L'étude est dense et serrée, un modèle. Et si j'en reprends ici le thème, c'est pour me placer sur une perspective différente. Je pars, certes, de l'identification de faits de culture dans ces noms de personnes, toutefois, non pour étudier leur genèse et le jeu de leurs relations dans la structure qui les englobe, mais leur mouvement dans l'espace, leur migration. Cependant, le problème de l'expansion bantu compris comme mouvement, déplacement de peuples, est une grande question que le nombre de disciplines sollicitées et l'immensité du champ d'enquêtes rendent redoutables ; et c'est pourquoi, je voudrais préciser que dans ma communication, il est plus question d'orientation, de directions de recherche que de résultats acquis, si ce n'est pour une partie du Congo, du Zaïre et du Gabon, pour la simple raison que j'étudie, depuis quelques années déjà, les migrations d'un certain nombre de groupes ethniques dont le territoire s'étend sur ces trois pays. Il s'agit des communautés téké, eshira-nduma et koongo. Les traditions historiques de toutes ces communautés ethnolinguistiques s'accordent sur leur parenté. Ce qu'est loin de démentir l'observation de leurs langues si proches.

Les conclusions que j'ai tirées de l'étude des migrations de ces populations à partir de l'onomastique, il m'a semblé légitime d'en élargir la portée aux territoires des autres populations bantu ; d'accord avec l'essentiel des théories des linguistes, Heine, Dalby Maquet, Greenberg, Guthrie, résumées par Phillipson. L'hypothèse de celui-ci sur la jonction dans le Bas-Congo des

courants A et B est intéressante en ceci qu'on observe, dans ce Bas-Congo précisément, une forte concentration d'anthroponymes des Bantu des territoires des Grands Lacs (Rwanda-Burundi notamment) et de l'Afrique centrale (Luba) qui semblent bien indiquer l'existence d'un axe joignant les Grands Lacs au Bas-Congo. C'est peut-être ici qu'il faudrait, en s'accordant de nouvelles données, réexaminer la théorie de Guthrie controversée, non sans raison, sur le plan strictement linguistique, mais à qui les données de l'anthroponymie redonnent de l'intérêt.

La proportion des anthroponymes bantu du centre recensés sur l'axe de Guthrie : Grands Lacs — Bas-Congo paraît, en effet, élevée. Nous ne savons pas encore si, au plan de la statistique, les données de l'anthroponymie sont comparables aux données linguistiques de Guthrie, c'est-à-dire si aux deux extrémités de cet axe le pourcentage des anthroponymes communs s'abaisse comme celui des mots à diffusion générale à 44 % par rapport au centre (lac Kisale) où ils s'élèvent de 50 à 54 %. A partir de mes propres enquêtes j'ai pu assez facilement établir entre les populations d'entre Kwango au sud (Zaïre) et Ogooué au nord (Gabon) le lien culturel et de civilisation que présupposait leur voisinage, déjà. Les divisions par zones établies par les linguistes sont commodes en ceci qu'elles montrent les habitants de plus grande affinité linguistique ; cependant, elles n'indiquent pas toujours les interférences, les imbrications que l'ethnologie et une étude linguistique plus patiente décèlent entre les zones différenciées.

Il y a bien des chevauchements entre les zones B et H, et entre elles et la zone L ; entre celle-ci et la zone K et la C par exemple. Il existe, par conséquent, un certain nombre d'indices qui permettent de penser que le mouvement d'expansion, hommes et cultures, observé dans chacune de ces zones s'était continué au-delà, sur les autres espaces ethno-géographiques bantu où nous en trouvons des indices non pas dans la langue (ceci semble acquis), mais dans le nombre considérable d'anthroponymes communs observés.

L'anthroponymie, dernière science sollicitée dans l'étude de l'expansion bantu, viendrait alors renforcer l'argument du linguiste, de l'archéologue, et, entré tout récemment en lice, de l'anthropologue. Il faudra seulement le temps nécessaire qui pourra bien n'être pas inférieur à celui que mirent linguistes et archéologues pour dépasser le stade de la simple hypothèse de travail et confirmer les deux conclusions de la linguistique. La première, que la majorité des langues parlées en Afrique subéquatoriale, jusqu'au cap, appartiennent à une seule famille ; la deuxième, que ces langues, dont le degré de parenté est tel qu'on serait tenté de croire leur séparation récente, ne doivent rien à un banal effet d'emprunt mais sont, du fait des migrations d'hommes appartenant à une même communauté culturelle, la diversification et la dialectisation d'une même langue première. Il s'agit là d'un long travail, dont la programmation des opérations pourrait se présenter dans l'ordre suivant :

En partant du postulat que langue et culture bantu impliquent une anthroponymie bantu, faire une collecte systématique des anthroponymes sur toute l'aire culturelle bantu. Un atlas dressé à cet effet laisserait apparaître la distribution sur toute l'aire bantu, d'un certain nombre d'anthroponymes qu'on est tenté de verser, comme certains faits de langue, dans le bantu commun. Excellent indice, non pas d'une simple expansion de la culture bantu qui aurait gagné toute l'Afrique centrale, australe et méridionale sans ses producteurs, rien

que par le phénomène de l'emprunt, mais de la migration de bantuphones eux-mêmes.

A supposer que seuls les faits de culture aient circulé, pour n'avoir pas laissé subsister grand-chose d'elle, ni sa langue ni ses techniques, il faudrait supposer à cette culture emprunteuse un niveau extrêmement bas. Mais alors on ne voit pas pourquoi, au lieu d'échanger avec une culture faible, non valorisée, les Bantu porteurs d'une culture supérieure se seraient fait scrupule d'envahir le territoire de leurs piètres partenaires. Les rapports qu'aujourd'hui encore nous entretenons avec les Pygmées sont à cet égard instructifs. Je voudrais simplement dire que, de quelque manière qu'on l'explique, je ne vois pas une expansion de la culture bantu en dehors du déplacement des auteurs eux-mêmes de cette culture. Et cette expansion me paraît le fait d'une série de séquences migratoires à travers des régions peu peuplées par des hommes différents des Bantu, de culture arriérée : Pygmées, Bushmen, etc.

Cependant, le tissu inégalement serré de ces anthroponymes communs semble indiquer des axes majeurs de migration et des régions de peuplement privilégiées. On les rencontre, revenant à fréquence élevée ici ; à fréquence basse là. Il existe ainsi, comme expression socio-culturelle spécifique des peuples où on l'observe, une anthroponymie luba-lunda, par exemple, une anthroponymie koongo, une anthroponymie fang, une anthroponymie tchokwe, pende, etc., noyautant un petit nombre d'anthroponymes identifiés bantu, certes, mais susceptibles, à l'analyse de renvoyer à plusieurs autres communautés bantu. De tels anthroponymes apparaissent alors comme des affleurements de civilisations bantu plus anciennes sur des couches plus récentes. C'est que l'émergence de communautés culturelles nouvelles sur le fonds de la primitive commune conduit à l'articulation d'autres anthroponymes que les aléas des migrations désordonnées distribuent ensuite alentour, chez les voisins.

L'anthroponymie des Luba-Landa me paraît illustrer ces considérations. Côtoyant les Kalonji, les Tsisungu, les Malu, les Kadima, les Kazadi, les Kabasele, les Motanda, les Kalala, tout à fait Luba, on rencontre les Ngoma de toute l'Afrique bantu, les Bwanga (Tchibwanga) du sud du Gabon, (Nzabi, Punu, Lumbu, Tsangi) et du Bas-Congo (Koongo du Niari) et des Likuba, les Ngombe de la cuvette congolaise (Mbochi, Mongo) et du Niari (Kunyi) les Banzusi, les Tchibinda, les Mudilu, les Ndala, les Mbwiti, les Milandu du Bas-Congo encore et du nord de l'Angola (groupe Koongo) les Kibangu, les Musunda, les Mutombo du Bas-Congo, les Mwanda, les Budimbu, les Muntu, les Kabala, les Lunda, les Mulunda, les Mpasi (Mpaji), les Mbumba, les Mabele, les Ntsika, (Tchika), les Mbambi, les Ndundu, les Bidilu, les Misamu, les Bamikina par quoi le groupe Koongo s'identifie tant ces anthroponymes sont ici fréquents. Encore que Likuba et Mbochi de la cuvette congolaise se reconnaissent en Mpasi, Mabele, et Bwanga, Mukundu.

Le Rwanda-Burundi se présente lui aussi, par rapport aux autres territoires bantu, dans une situation analogue à celle du Shaba et du Kasaï. L'intérêt que nous avons porté à la théorie de Guthrie nous a conduit à établir des comparaisons entre l'anthroponymie des gens du Bas-Congo (Koongo et les gens du Niari et du massif du Chaillu : Tsangi, Ndzabi, Punu, Lumbu, Yaka) et l'anthroponymie des territoires des Grands Lacs, les deux extrémités est et ouest du lac Kisale où Guthrie place le point de concentration maximum des racines de mots à diffusion générale. L'enquête donne un certain nombre d'anthroponymes communs recensés dans le Bas-Congo et au Rwanda-Burundi :

Mpaka	*Mulelo*	*Dikungu*
Kibaya	*Mpata*	*Dibakala*
Kitsinga	*Kisana*	*Bulamba*
Bikindu	*Mutsedi*	*Makanda*
Musunda	*Bakanga*	*Kibinda*
Bisombolo	*Kibamba*	*Nkundi*
Bilala	*Balende*	*Munanga*
Ngala	*Kolondo*	*Kidiba*
Mwangu	*Mwanu*	*Nzokudila*
	Kibondo	

Il semblerait cependant que pour ce fait particulier de la culture, la relation de ces deux territoires (Rwanda-Burundi, Shaba) au Bas-Congo ne soit pas exceptionnelle et que l'enquête menée sur les territoires des autres communautés culturelles bantu, sans forcément révéler les mêmes anthroponymes que ceux recensés au Bas-Congo, au Shaba et au Rwanda-Burundi, dût donner les mêmes résultats, et amener les mêmes conclusions : du fait des migrations, la formation au hasard des rencontres, à partir d'une couche culturelle commune et d'un même stock d'anthroponymes primitifs, de groupements d'anthroponymes non sélectionnés au départ tandis que l'évolution différenciée, non homogène, de ce fonds culturel primitif (langue, institutions et vision du monde) laisse plus tard apparaître une pluralité de communautés présentant sur la strate ancienne observable d'autres strates d'anthroponymes n'ayant rien de commun avec la strate ancienne commune. L'anthroponymie peut ainsi sceller l'identité d'une région, du territoire d'un groupe ethnique.

Mais il arrive qu'un corpus d'anthroponymes, à cause de leur haute fréquence, longtemps considérés comme spécifiques à une région et au groupe qui y est installé, apparaisse, au terme de l'enquête, comme des anthroponymes très anciens des toutes premières communautés bantu et donc susceptibles d'être recensés en dehors du territoire de la communauté qui s'en prévaut, chez des voisins parfois fort éloignés et entre lesquels s'est jetée une communauté culturelle où on ne les rencontre guère.

La communauté ethnique koongo pourtant coupée des Koyo, des Likuba, des Mbeti, des Ngare et des Mbochi de la cuvette congolaise par l'énorme bande de territoire téké, compte dans son anthroponymie devenue, au terme de l'évolution de la communauté originelle, spécifiquement koongo, bien des anthroponymes mongo, ngare, mbeti : ces Ndenge, ces Malela, ces Nzwele, ces Mboke, ces Ngala, ces Ngongo, ces Ngasaki (a), ces Mbeke (a), ces Loamba, ces Mwele, ces Tsono, ce Nkoso, ces Mboyo, et chez les *Likuba*, ces Bwanga, ces Mabika, ces Kumba, ces Mpembe, ces Makaya, ces Mabele, ces Mpombo, ces Nkongi, ces Masanga, ces Mulumbu, ces Mpanbu, ces Mpasi. Tandis que Nkaya, Niama, Mbungu, Ngula, anthroponymes des Koongo du Niari, peut-être aujourd'hui introuvables chez leurs parents les Koongo Orientaux dont l'aire d'extension s'arrête au Malange Angolais, sont recensés en Namibie (Ngula) et en Zambie (Nkaya et Niama).

En poussant plus loin, Makinga, anthroponyme koongo, est recensé comme toponyme au Kenya où l'on rencontre d'ailleurs l'anthroponyme koongo Dzomo. Mandele, anthroponyme koongo du Niari, se recense en Afrique du Sud où il est

réalisé Mandela. A l'ouest du Niari, le système Sira (Shira) — zones B40, B50, B70, Lumbu, Punu, Teke, Kukuya, Sangu, Babwisi, Ndzabi, Tsangi — totalement séparé de la zone A du Cameroun par le système fang, n'en compte pas moins, dans son anthroponymie, des anthroponymes de l'Ouest camerounais dont d'ailleurs un grand nombre sont recensés dans le groupe koongo, ainsi Toto, Nzali, Ngoïe, Tudi, Mbwala, Tinu, Pungu, Mbumbe, Ngono, Manga, Esala, Akols, Mbé, Sala, Mbula, Mpene, Ngalemo, Mwele, Ngunu. Le lointain lac Tchad (sud-ouest) que Guthrie et Greenberg placent parmi les foyers primitifs bantu, compte chez les Tupuri et les Mundang des anthroponymes qui ont la morphologie des anthroponymes bantu, (Koongo et le groupe Eshira) ainsi : Wamba (Tupuri), Ganga (Tupuri), Nganga chez les Koongo ; Wanga (Tupuri), Bwanga chez les Koongo ; Wanda (Tupuri), Mwanda chez les Koongo ; Munduni (Tupuri), Munduni, chez les Tsangi du Koongo sud ; Masala (Tupuri), Mabinga (Tupuri), Mapinga chez les Eshira ; Sama (Tupuri), Meso (Tpuri), Binga, Manga, (Tupuri), Busana, Nkewa.

Il y en a certainement d'autres que des enquêtes futures devraient révéler. Le plateau oubanguien qui paraît avoir été une étape importante dans migrations bantu compte un corpus plus considérable d'anthroponymes bantu que nos enquêtes dans leur état actuel nous montrent plus proches, du point de vue morphologique, des anthroponymes bantu du sud de l'Equateur que de ceux du nord de l'Equateur, encore que rappelant plus le Cameroun occidental que le sud-ouest du lac Tchad. L'enquête, menée auprès d'un certain nombre de groupes ethniques de la République Centrafricaine a donné des résultats très intéressants.

Voici, rangés par groupe ethnique, les anthroponymes du plateau oubanguien, marge du monde bantu, recensés au cœur de l'Afrique bantu :

GROUPE MBIMU (Sangha) :

Nkono	*Nkwala*
Nkombo	*Bikula*
Kongo	*Bongo*
Mbemba	

Il n'y a pas un homme du Bas-Congo qui ne s'y retrouverait même si Nkwala est rare. Et Nkono est tout à fait camerounais.

GROUPE GBAYA (Sud-Ouest) :

Soso	*Mafuta*
Mbeke	*Doko*
Yamba	*Yanga*
Betu	

Chez les Gbeya, sous-groupe gbaya, on rencontre aussi, très Congolais, Moala. Si Soso, Yanga et Betu sont typiques de la communauté ngala, aussi bien que Mbeka, Mbeke encore, Yamba, Doko, Mafuta, résonnent parfaitement koongo.

GROUPE YAKOMA (Sud-Est)

Samba	*Kale*

GROUPE MANDJIA

Nous n'avons recensé qu'un seul anthroponyme du bantu commun, Sana, dont le sens est rigoureusement celui que lui donnent les Bantu de l'ouest (Bas-Congo) : qui est sans parents, orphelin.

GROUPE PENDE

Yala *Ngalla*
Buka *Kalia*

Ces anthroponymes sont typiques des groupes ethniques du Bas-Congo. Ngalla est courant dans toute l'Afrique centrale bantu.

GROUPE BANDA (sans doute le moins bantu de tous)

Toko *Mapuka*

Le premier court toute l'Afrique présumée bantu ; en tout cas, on le recense au Tchad, dans le Bas-Congo, dans le Bandundu zaïrois. Le second est tout à fait koongo du Niari (Béembé).

La recension sur les habitats bantu d'anthroponymes morphologiquement semblables m'a conduit naturellement à la formulation de l'hypothèse de leur provenance : comme la culture dont ils sont l'expression concrète, d'un même foyer primitif, l'histoire seule restant responsable de leur dispersion sur un espace aussi vaste. Mais déduire l'expansion bantu, hommes et idées, de la simple ressemblance formelle des anthroponymes recensés sur l'aire culturelle bantu, c'est, assurément, se donner des facilités sur un bien difficile problème. Il faudrait, pour que l'anthroponymie soit une source qui compte, que le contenu sémantique des anthroponymes morphologiquement identiques soit identique aussi ; une concordance parfaite. Et là où cette exigence n'est pas satisfaite, il serait prudent soit de suspendre le jugement, soit de conclure à un simple rapport d'homonymie, et n'établir de relation historique ou de filiation que pour des anthroponymes concordants par le signifiant et le signifié.

Le travail est en cours ; il est permis d'espérer. Mais il faudrait hâter l'enquête, car la modernisation rapide de nos anthroponymes et l'occidentalisation de nos cultures affectent gravement notre connaissance de la signification de nos noms de plus en plus déformés et renvoyant de moins en moins à quoi que ce soit de précis ; lorsque, par haine des nasales, et pour plaire à nos maîtres qui sans cela trouveraient nos noms ridicules et barbares, Nkoombo devient Koombo, Ngalla, Galla, Ntondo, Tondo, Ntamba, Tamba, Ntaba, Taba, Ngoma (o), Goma (o), etc., ces anthroponymes qui disent toute une vision du monde, ne veulent plus rien dire du tout, au terme de toutes ces réductions. Par bonheur, il nous en reste encore un nombre suffisant dont la graphie est en accord avec l'énoncé.

Et une renaissance est possible qui remettra les choses à l'endroit. Si le nom est resté tout de même une réalité juridique, sa dimension psycho-sociale est bien réduite. Nous avons comparé et analysé un certain nombre d'anthroponymes et abouti, parfois, à des résultats vraiment bouleversants lorsqu'il s'agissait, par exemple, de confronter des noms ressemblants mais séparés par des milliers de kilomètres et dont l'appartenance au groupe bantu pour l'un d'eux était presque douteuse. Nous avons pris le cas d'un anthroponyme tupuri (groupe ethnique du sud-ouest du lac Tchad) et celui d'un anthroponyme du groupe koongo. *Meso* pour les deux groupes. En tupuri il traduit le verbe voir au futur ; en kongo, il

signifie le mauvais œil ; dans les deux cas, nous restons dans la sphère conceptuelle de la vision.

Les anthroponymes se répondent par leur forme et par leur contenu. Je suis bien tenté d'établir une relation historique entre les habitants de ces deux régions dont j'ai comparé les anthroponymes. Et bien entendu jusqu'à plus ample information, je serai le dernier à penser que les Tupuri descendent des Koongo ou l'inverse, mais je soutiens qu'avant même que, du fait d'une évolution ultérieure, ils ne s'appellent tels, Tupuri et Koongo avaient appartenu à une même sphère culturelle. Toutefois, il n'est pas exclu que je sois tombé sur un cas d'homonymie parfaite et il vaudrait mieux que je suspende mon jugement jusqu'à ce qu'une série de cas semblables m'autorise à conclure.

Les nombreux anthroponymes mundang et tupuri que j'ai recensés et qui se rencontrent au cœur de l'Afrique bantu assoiront-ils un jour mes présomptions ? Tout à fait troublant aussi est le cas de cet anthroponyme mandjia dont le contenu sémantique est celui-là même que lui donnent les koongo : Sana. Les Koongo ont Nsana, Kisana. Chez les mandjia comme chez les Koongo, Nsana est celui qui est sans parents, orphelin.

Parce qu'ils sont situés dans les régions relativement voisines, on aimerait savoir si les Mbimu (Sangha) et les Koongo, qui ont en commun Koongo, Nkombo, Ntondo, Mbeemba, Nkwala, Bikula n'ont pas un certain passé commun.

Or, ces anthroponymes dont la fréquence est élevée chez les Mbimu pourraient, surtout Koongo, suffire à l'identification du groupe Koongo. Mais il est vrai que, sauf peut-être Mbeemba, Nkwala, et Koongo, nous les rencontrons aussi chez les Luba du Shaba et du Kasaï. Indice au moins de leur appartenance à un même fonds culturel, peut-être même à une même strate de peuplement. Ici encore, je suspends mon jugement jusqu'à ce que la concordance au plan morphologique de ces anthroponymes rencontre celle plus convaincante du contenu sémantique. Tout en sachant que le nom peut rester quand bien même sa signification se serait obscurcie, perdue, à la faveur d'un bouleversement social. Cependant, le degré de probabilité de l'existence d'un lien historique entre des régions où est observée la concordance entre un certain nombre de leurs anthroponymes s'accroît lorsqu'il s'agit de régions limitrophes que rapproche encore, du point de vue sociologique, le découpage en zones linguistiques dont le rapport de parenté tombe sous le sens. En Afrique bantu subéquatoriale, les zones H, L, B (B40, B50, B60, B70, B80), K (K10, K15, K23) et C34 (Sakata) découpées par les linguistes (Yvonne Bastin) de façon stricte pour la commodité de l'exposé, se présentent, en fait, dans bien des cas, en position de chevauchement, d'imbrication ou de surimposition[1].

Cette situation confirme les traditions de bien des groupes du Bandundu zaïrois (Boma, Sakata, Pende, Bambunda, Mbala, Yanzi) qui placent leurs origines dans les contrées limitrophes du Congo et au Gabon[2]. Ce que nous savions déjà des Ambuun du Kwango sur lesquels J. M. de Decker nous a donné une documentation inestimable[3]. Dans ces conditions, le rapprochement qu'on peut faire entre les anthroponymes des zones linguistiques de cette région de l'Afrique centrale et méridionale devient moins aléatoire.

Prenons le Ngambu[4] des Koongo du Niari, le Mpika des mêmes Koongo du Niari et le Mfutu de ces mêmes groupes. Leurs correspondants chez les Boma, les Sakata et les Yanzi du Bandundu (Zaïre) — les Koongo du Niari sont séparés par les Koongo Orientaux — sont respectivement : Mbo, Mbu, Mpia, Mfur,

Mferé. Dans les deux cas, Ngambu et Mbo (le radical étant Mbu) sont noms du premier jumeau, Mpika et Mpia[5] sont noms du second jumeau ; Mfutu et Mfur, nom du puîné des jumeaux. Dans les deux cas aussi, nous avons des rites identiques pour l'élevage des jumeaux. Les Vili du Loango (groupe Koongo) qui ne paraissent pas avoir Ngambu dans leur anthroponymie ont cependant Mfutu, réslisé ici Mfuti. En dehors du cas typique des anthroponymes attribués dans le cercle bien particulier des jumeaux, il est d'autres anthroponymes dont la concordance morphologique et du sens est tout aussi frappante : il y a le Musunda des Koongo et des Eshira (Tsangi, Ndzabi, Punu, Lumbu) qu'on recense aussi chez les Luba du Zaïre (Shaba, Kasaï) et au Rwanda-Burundi ; chez tous ces groupes, le sens est rigoureusement identique : Musunda est attribué à tout enfant qui, à la naissance, se présente par le siège. Il en existe d'autres dont le contenu sémantique, pour n'être pas d'une aussi rigoureuse similitude que celle que présentent ceux que nous venons d'examiner, n'en laisse pas moins apparaître leur appartenance à une même sphère conceptuelle. Tel ce Mvula qui est koongo, teke, boma, sakata, yansi, mbala.

Chez les Boma, Yanzi, Sakata, Mbala, il est nom d'enfants nés de nobles. En koongo, le sens n'est pas connu, mais il est légitime de faire dériver Mvula du verbe (Ku) vula en avoir plus ; l'augustus en somme des Latins. Donc que le sens soit : né de nobles ou celui qui en a reçu plus que d'autres et qui les surpasse, nous ne sortons pas du champ sémantique du pouvoir et de la puissance.

On aimerait en dire autant de ces anthroponymes qui rendent si familières aux Eshira, aux Koongo, et aux Teke les régions du Bandundu de Zambie, de Namibie, du Shaba, du Kasaï, du Zimbambwe, des pays des Grands Lacs dont l'anthroponymie les interpellent, même si l'identité du sens des anthroponymes similaires confrontés n'est pas, dans tous les cas, évidente de prime abord. Mais nous venons de rappeler qu'il n'était pas extraordinaire qu'un anthroponyme survive à son référent ; cependant, réglé le cas des homonymes dans la relation desquels l'histoire n'intervient pas, il devrait être élevé le nombre d'anthroponymes appartenant à des habitats bantu éloignés les uns des autres mais identiques par la forme et le contenu, et par conséquent, ayant quelque chance de renvoyer à une histoire commune, à une société ancienne commune comme les faits proprement dits de langue dont s'occupent les linguistes. Et vraiment je ne résiste pas à l'envie d'établir l'existence, fondée probablement sur la conscience d'être les débris d'un même peuple, des échanges soutenus entre habitants de toutes ces zones linguistiques : H : Béembé, Vili, Yombé, Kunyi, Suundi, Nyanga, Ndingi, Koongo-Laadi, Mbata, Bwende, Ntandu, Haagala ; L : Luba-Kasaï, Hemba, Sanga, Luba ; B : Les groupes Punu, Babwisi, Lumbu, Nduma, Tsangi, Nzambi, Musunda (et Musunda) dans toutes ces zones est attribué à tout enfant mâle ou femelle qui se présente par le siège à la naissance.

Dans ces mêmes zones linguistiques, l'élevage des jumeaux est semblable et identiques les noms qu'on leur attribue : ils sont Mbo, Mbu et Ngambu. Identiques aussi les noms des puînés des jumeaux : Mfutu (et Mfuti) Mfur, Mferé. La part du hasard est d'autant plus réduite qu'il s'agit de gens d'une grande région de savane traversée de pistes nombreuses. Des plateaux bateke à la mer par la vallée du Niari ; de la vallée du Niari au Kwango et au Malange, en Angola. De la vallée du Niari au massif du Chaillu couru par les Vili du Loango probablement dès le XVe siècle, car il semble bien qu'au moment où Dapper en parle en 1968, il ne s'agisse pas d'une chose récente.

Nous sommes dans le fameux axe de Guthrie si favorable aux échanges. Ce n'est peut-être pas hasard si c'est sur ces savanes que naissent des formations politiques de structure semblable qu'on a appelées, faute d'un terme meilleur, royaume de Zimbabwé, royaume de Koongo, royaume teke, et plus tard (XVIe siècle) royaume luba-lunda, empire bakuba. Appartiennent aussi, probablement, à une même couche de peuplement quoique coupée par la longue zone B, mais qui fait tampon, déjà tsangi (B50), Teke-Alima et Mbochi de la cuvette, C25 se rencontrent sur Ndzila, puîné des jumeaux, certains groupes ethniques des zones H (H17, H11, H12, H13, H13B) et C(H25, H27) qui ont en commun un volume relativement élevé d'anthroponymes : Bwanga, Mabika, Kumba, Mpembe, Mabele, Makaya, Makaya, Mpombo, Makundu, Mpasi, Ngombe, Masanga, Nkongi, Ngele, Mpambu, Mulubu (Likuba surtout), Ngongo, Nzwele, Ngalla, Mwele, Tsono, Nzila (Mbochi). Et il en est sûrement d'autres. Ce sont en fait gens d'une même grande région. On ne voit pas d'obstacle naturel entre les savanes du Grand Niari (Bwenza, Lékumu, Niari), les savanes des plateaux bateke qui paraissent (mais paraissent seulement) boucler le système du Niari, et la savane du pays de Boundji, le pays des Mbochi.

Or des savanes de Boundji au Mayombe, l'axe est sans bavure. Au point que ces anthroponymes communs ont pu monter et descendre, sans beaucoup de peine. Elles sont connues, les pistes précoloniales qui joignaient les pays du Niari aux plateaux bateke d'où partaient des bretelles vers les pays des Mbochi. Il apparaît cependant qu'en dehors de la probabilité de recension d'un certain nombre d'anthroponymes bantu sur toute l'aire culturelle bantu, certains anthroponymes sont propres à certaines régions en raison même de l'émergence sur le fonds commun bantu d'un certain nombre de blocs ethnolinguistiques dont le lien de parenté, évident, n'exclut cependant pas l'existence de clivages réels et de différences parfois très grandes entre eux.

C'est ainsi que, dans l'état actuel de l'enquête, l'anthroponymie divise l'Afrique bantu en deux grands blocs : le bloc A, au-dessus de l'Equateur, le bloc B, sous l'Equateur. Si on retient que le premier foyer où s'articula la culture bantu se situe au nord de l'Equateur — entre Nigeria et Cameroun —, il n'est pas surprenant que l'anthroponymie de cette zone présente, d'un point de vue statistique, de grandes différences par rapport au bloc B où logiquement s'achève la formation de la culture bantu et sur un habitat où avaient précédé d'autres hommes que les Bantu. Chacun de ces deux grands blocs se fractionne à son tour. Le bloc B apparaissant, en raison même de son énorme extension géographique, comme le plus morcelé. On s'en rend compte au découpage par zones opéré par les linguistes. L'immense zone B qui prend tout le sud du Gabon pour ne s'arrêter (traversant la République du Congo) qu'en plein centre du territoire zaïrois, chez les Mbuun, les Yanzi, et les Boma du Bandundu. Tout contre cette zone, au sud et de la longueur presque égale, la zone H qui commence à la vallée du Kwilu-Niari s'arrête au Malange angolais. La zone L (Luba, Hemba, Sanga), jouxtant la zone B et la zone C, occupe tout le centre du Zaïre. Et entourant la zone L, la zone D (Béembé) et toute une mosaïque d'autres dont beaucoup s'emboîtent comme des pièces de menuiserie : zone K répartie entre la Zambie, le Zaïre, l'Angola, la Namibie, le Zimbabwe ; la zone M qui court sur la Zambie, la Namibie, la Tanzanie ; la zone N, qui soude la Zambie, le Malawi, le Mozambique, le Zimbabwe ; la zone P, qui occupe la

Tanzanie, le Malawi ; la zone R, qui rapproche le sud de l'Angola et la Namibie voisine ; la zone S répartie sur le Mozambique, le Botswana, le Zimbabwe, l'Afrique du Sud (Venda), le Lesotho. Enfin au nord de la zone L et à l'ouest de la zone B, la zone C : Mongo, Ngombe, Ngala, Sakata, Bobangi, Koyo, Kuba, Mbochi, Mboko, Ngare, Mbochi Akwa. Subia, Botswana, Mbala, Pende, Kwezo, Ruund (Lunda) Mbuunda, Ciokwe-Lucazi.

Et toutes les communautés ethnolinguistiques du bloc B, toutes ces zones linguistiques manifestent entre elles une telle parenté linguistique évidente que la concordance d'un plus grand nombre de leurs anthroponymes par rapport à ceux du bloc A ne devrait pas surprendre. Bloc A et bloc B, en effet, ne se retrouvent que sur un nombre infime d'anthroponymes. Justement, c'est parce que le nom est une réalité linguistique, fonctionnant comme un message à l'intérieur de la structure phonologique, grammaticale et lexicale d'une langue que, même d'accord sur le contenu sémantique, quelques anthroponymes des deux grands blocs bantu ne présentent au plan morphologique qu'une parenté lointaine. C'est le cas pour Mve (Fang) qui devient semble-t-il le Mvembé des Koongo, et pour Nzock qui devient Mzawu chez les Koongo.

C'est que des Grassfields camerounais à l'Afrique centrale et méridionale, l'évolution du bantu est nette. Sans entrer dans les hautes considérations morphosyntaxiques, grammaticales, structurelles, on s'en avise en examinant avec Théophile Obenga les différentes terminologies de la métallurgie du fer en Bantu[6]. Prenons le mot enclume. Il est dit Nnôn en fang (Cameroun, Guinée Equatoriale, Gabon, Ouest-Congo ; chez les Bantu de l'Afrique centrale et méridionale il devient invariablement Nzondo, Nzundu et Nyndu (o) Nyondo : Mbochi : Nzondo.

Mbochi	: *Nzondo*	Hundo	: *Nyundo*
Bobangi	: *Nzondo*	Cinyanja	: *Nyundo*
Punu	: *Nyundu*	Tonga	: *Nyondo*
Teke	: *Njunu*	Tumbuka	: *Nyondo*
Koongo	: *Nyundu*	Shona	: *Nyundo*
Suku	: *Nzundu*	Nyaneka	: *Odyundo*
Mongo	: *Njondo*	Sukuma	: *Nundo*
Kuba	: *Ncoon*	Venda	: *Nundo*
Luganda	: *Enyondo*	Mbundu	: *Ondzundo*
Swahili	: *Nyundo* (dialecte kimvita)	Rwanda	: *Inyundo*
	Nunco (dialecte kiamu)	Runyambo	: *Enyendo*
Zigula	: *Nyundo*	Bomitaba	: *Nzondo*

On s'en aperçoit : du fang Nnôn au Nyundu, Nzundu des Bantu du centre et du midi, l'évolution est nette mais, aussi, quelle unité frappante chez ces Bantu du centre ?

L'anthroponyme, comme réalité linguistique était lui aussi tombé sous le coup de la loi de l'évolution générale de la langue ; et les linguistes devront élucider le cas de ceux des anthroponymes qui n'ont pas évolué ou si peu que leur reconstitution n'est pas bien difficile. Tout se passe comme si n'avaient joué chez tous ces parlers bantu divers où ces anthroponymes sont restés invariables, les facteurs de leurs transformations : catégories grammaticales, statut phonique, syntagmes verbaux. Sans attendre la fin de l'enquête et de la collecte, nous avons pris le risque de dresser, forcément brève, une liste d'anthroponymes bantu communs, pour la raison que nous les avons inventoriés du Cameroun au Cap. Il

est remarquable que tous ces anthroponymes sont des substantifs. La grande parenté linguistique primitive de tous les groupes où ils ont été recensés paraît expliquer d'un groupe à un autre leur faible différence morphologique. Anthroponymes communs, il semble qu'ils renvoient aux toutes premières couches de peuplement bantu et exprimeraient si leur concordance sémantique était vérifiée. Sur toute l'aire bantu, des pratiques sociales identiques. Ce qui est tout à fait probable, j'allais dire plausible, puisque ces anthroponymes recensés sur une même aire culturelle sont un message linguistique et l'expression d'une culture dont les multiples variantes ne remettent pas en cause l'unité profonde.

Et précisément, c'est l'émergence de ces variantes dialectales, socio-culturelles qui viennent rompre l'homogénéité de l'anthroponymie bantu pour installer les différences que nous observons d'un groupe à un autre, d'une région à une autre. Elles indiquent, du fait de la prise en compte de nouveaux environnements, la formation, sur la strate primitive, de nouvelles strates culturelles qui glissent bientôt, par l'émigration, sur les strates secondaires voisines mais différenciées ; créant de la sorte à la longue de vastes espaces intersociaux observés dans les zones linguistiques voisines, sur un grand nombre de territoires bantu :

Mwila
Toko
Toto
Ngono
Mbûla
Mbumba
Mowele
Mwanda
Mabele
Makaya
Nkaya (Kaya)
Mpassi (Mpaji)
Muntu
Mboko
Musunda
Tudi
Ngoro
Tudi
Bulamba
Mulangu
Kangu
Kizwa

Ngoï
Ngomo (a)
Ngondo
Zomo
Sima
Niama
Ngalla (Ngal)
Ndala
Ngunu
Akolo
Mpene
Sama
Mpika (Mpia)
Mwanda
Ngoro
Nkita (e)
Tinu
Ntondo
Mbe
Ndala
Mulamba
Mpaka
Sele

Bwanga
Mabika
Manga
Kisana (Tsana)
Ngombe
Ngongo
Mpombo
Mukala
Malumbi
Mafuta
Mbe
Mbwala
Ngandu (Ngann)
Mfutu (Mfur, Mféré)
Ngunu
Balende
Kinga
Bulamba
Samba

Je prendrai l'exemple sur un peuple que je connais bien, les Koongo. Une vingtaine de groupes ethnolinguistiques s'en réclament que les linguistes rangent tous dans la zone H, nous l'avons vu. Les Historiens, à partir d'autres considérations, les campent en deux groupes : les Koongo du Niari qui occupent la vallée du Niari et le plateau des Cataractes et les Koongo Orientaux dont le territoire court de la rive droite du Congo au Malange angolais. Sur ce territoire Koongo, il est possible de mettre en évidence l'existence d'une couche primaire

de peuplement. Deux couches bien distinctes d'anthroponymes, en effet, ont été observées.

La couche primaire est caractérisée par des anthroponymes tirés de substantifs. Bien entendu, leur recension sur d'autres habitats bantu est tout à fait probable, nous retrouvons en effet la majorité d'entre eux dans ce que, il y a un moment, nous avons appelé les anthroponymes bantu communs, mais dans un état de grande dispersion alors que sur l'habitat koongo, ils sont massés ; et revenant à fréquence élevée, ils pourraient servir d'indices d'identification du groupe koongo : Mbungu, Mbwala, Nkuma, Mabiala, Mananga, Kinanga, Mampassi, Nzusi, Kibangu, Bukuku, Makosso, Bilala, Ndala, Ndulu, Malongo, Makwangu, Bimbene (i), Mpombo, Mpolo, Bikuma, Ngoï, Badila, NKula, Mbinda, Tchibinda, Bukaka, Bitemo, Luzolo, Nkenge, Malanda, Diata, Madiata, NKombo, Mutinu, Koongo, Kimbembe, Milandu, Landu, Massika, Mpemba (e), NKokolo, Mutombo, Mpambu, Lubaki, Ngongo, Ntsakala, Bikindu, Lembe, Bissila, Mayele (a), Mudilu, Samba, Kibangu, Nimi, Makani, Lawu, Ndamba, Mangubi, Massala, Mbwala, Yengo, Nsona (i), Lubondo, Nzaba, Lwamba (e), Nzumba.

Puis une portion du territoire des Koongo Orientaux (la rive droite du Congo) s'est couverte d'une seconde couche de peuplement. En fait, plus qu'une seconde couche de peuplement, j'y vois volontiers l'émergence et la formation, sur le substrat koongo ancien, d'une nouvelle couche culturelle qui tranche d'avec l'ancienne couche commune par l'emploi plus fréquent d'anthroponymes tirés de verbes : Nanitelamio, Bwenisa, Balossa, Balongana, Lunteladio, Batamio, Babindamana, Bahondisa, Batumeni, Bwetumusa, Badiakwawu, Bakekolo, Bazebizonza, Kuzonzisa, Lunteladio, etc.

En même temps apparaissent des noms substantifs d'origine, semble-t-il, Luba-Lunda, Pende, mais qui en sont venus à caractériser les Koongo des rives du Congo : Massengo, Sita, Siasia, Malonga (ce dernier étant teke et pende).

Les Koongo du Niari à leur tour, sous l'influence tout à fait manifeste des populations de la zone linguistique B : Punu, Lumbu, Ndzabi, Tsangi, Mbere, Mbeti, Teke, Yaka (qu'il faudrait, ceci d'un point de vue anthropologique, rattacher aux Koongo) amorcent à partir du vieux fonds et d'un autre probable, antérieur au fonds koongo qui se surimpose à lui, l'articulation d'une autre culture mais restent attachés aux anthroponymes tirés substantifs. On voit apparaître, qui les constituent comme des Koongo à part, des anthroponymes nouveaux : Mpelé, Nguma, Tsati, Diebe, Ntamba, Mungele, Mboyo, Ngondo, Mbuyu, Biseyu (o), Kimbassa, Ntaba, Kignoumba, Mankoti, Nkoto, Bidunga, Bwanga, Ndinga, Mowele, Mandelu (o), Ngampika, Ngambu, Mferé, Mbita, Mbete, Ngayala, Mukoko, Mbengu (u), NKwanzi, Mbongo, Ntolo, Nené, Mberi, Nyangi, Manswelé (a), Keré, Mandelé, Komo, Ngina, Ngassaka, Matené, Nkoso, Kintebe, Milebe, Misenge, Tongo, Lufilu, Nkita, Kitsara, Kibamba, Mapata, etc. qui résonnent tout à fait koongo du Niari et j'allais écrire exclusivement koongo du Niari si l'enquête ne se poursuivait.

De fait, observés de près, les groupes ethnolinguistiques qui composent, sur le plan de l'ensemble, les zones A, B, C, H, K, L, par exemple, ne devraient pas présenter, probablement pas sur leur immense territoire, du Cameroun au centre du Zaïre, de faciès différents. On s'apercevrait peut-être que sur une couche primaire où, en proportions diverses, s'étaient mélangés Proto-Bantu et Pygmées, étaient venu prendre place, dans les styles les plus divers, un certain nombre de groupes bantu : faibles, flexures, surimposition, imbrication ou juxtaposition

simple. L'anthroponymie assez homogène de ces zones linguistiques (H, B, K, L surtout), quoique inégalement répartie : en semis denses ici, raréfiés là, où les anthroponymes communs sont mélangés, en proportions variées, aux anthroponymes spécifiques à des terroirs donnés, paraît rendre compte de la mise en place parfaitement hasardeuse de nos populations. Il semble cependant qu'on doit distinguer deux périodes tout à fait contrastées : la première est celle des migrations primaires désordonnées ; la seconde, en revanche, fut consacrée à l'aménagement des espaces culturels nouveaux, par grandes zones géographiques.

De ce complexe de zones linguistiques : B, H, K, M, L (en somme l'axe de Guthrie) paraît dérivée l'anthroponymie des zones linguistiques de l'Afrique méridionale et orientale. Ici on observe, en effet, à côté d'anthroponymes typiques de ces régions, un corpus considérable d'anthroponymes de la bande Shaba-Bas-Congo, tandis que les anthroponymes de la zone A (Cameroun, Nord et Centre-Gabon) se font rares. La couche primaire de peuplement bantu n'aurait donc recouvert l'Afrique centrale et méridionale que de façon inégale. Et la raréfaction des anthroponymes du bantu commun en cette région, si on n'y voit la résistance des Non-Bantu, il faudrait l'expliquer par un arrêt de l'expansion de la première couche de peuplement bantu.

CONCLUSION

L'étude de l'anthroponymie de la zone bantu offre, pour l'intelligence des sociétés et de l'histoire des bantuphones, des perspectives chargées de promesses. Bien conduite, il est probable qu'elle confirme l'hypothèse surgie d'une enquête qui, certes, ne fait que commencer mais laisse, cependant, présumer de l'expansion, à travers toute l'Afrique centrale, non seulement de la culture d'un peuple, mais aussi de ce peuple lui-même. De fait, si entre deux communautés ethnolinguistiques voisines les emprunts de faits de langue sont phénomènes nécessaires, ce n'est certainement pas souvent que, sans imbrication préalable de leurs sociétés, un groupe adopte l'onomastique d'un autre groupe.

Je n'ignore pas que tout en étant son expression achevée, langue n'est pas, en rigueur de termes, synonyme de culture dont elle n'est qu'un aspect, et si on définit la culture par l'ensemble « supposé cohérent des règles de conduite, des croyances des techniques matérielles et intellectuelles caractéristiques d'un ensemble social », on pourrait concevoir des communautés humaines qui, sauf la langue, n'ont rien de commun. C'est par exemple le cas des Mpongwe et des Eshira du sud du Gabon qui parlent la même langue, cependant que les Eshira sont matrilinéaires et les Mpongwe patrilinéaires. Et plus flagrant, il est possible d'observer au sein d'un groupe ethnique parlant donc une même et unique langue, des clivages décisifs au plan culturel ; la structure de parenté encore. C'est ainsi que les Kota sont divisés en Kota du sud, matrilinéaires et en Kota du nord, patrilinéaires.

Il faut pourtant revenir sur la distinction, il est vrai licitement établie entre langue et culture et faire valoir que, de par leur statut même, de par la manière dont ils sont produits, ces deux faits sociaux se causant l'un l'autre abolissent, à terme, leurs distinctions et se confondent.

La langue, en effet, renferme l'expérience d'une société puisque, dans une large mesure, elle est découpage du réel ; étant le prisme à travers lequel une

communauté culturelle se voit, se conçoit. Dans le cas des Mpongwe et de Eshira, celui des Kota aussi bien, clivés dans leurs structures de parenté quoique parlant la même langue, on croit saisir les rémanences des clivages sociologiques de deux groupes apparentés au plan de la langue certes, mais de structures sociales opposées au moment où l'un d'eux se surimposa à l'autre. En fait une société patrilinéaire assume et intègre une société matrilinéaire parce que sans doute, dans bien des cas, structure patrilinéaire et structure matrilinéaire ne s'opposent pas radicalement. A tout voir, c'est une simple question de nuances. Aussi faudrait-il plutôt parler de sociétés mixtes, où l'on observe des préférences pour l'une ou l'autre formule. Loin donc qu'elles s'opposent, langue et culture se conditionnent mutuellement ; par conséquent, s'il existe une série de langues parfaitement convergentes, et renvoyant à une même langue-mère, il y a une culture bantu qui témoigne à travers mille variantes de l'expansion des peuples qui la façonnèrent.

Toutefois, l'existence d'un certain nombre d'anthroponymes concordants sur toute cette aire des parlers bantu, plus peut-être que la langue, atteste l'émigration des mêmes populations. On sait, en effet, le statut de l'anthroponyme dans nos sociétés. Ce statut de l'anthroponyme aussi bien que le contexte sociologique imprégné de croyances où il était produit mettaient l'anthroponyme à l'abri de toute attribution fantaisiste. Un nom d'homme dans nos sociétés ne se donnait point à la légère. Puisque, toujours, il manifeste une société, une histoire. Message orienté vers le lumineux, traduction d'une adresse sociale, ou même seulement d'une simple coïncidence mais importante pour le donateur, le nom dans ses implications spirituelles et sociales, reflet et lieu de reproduction d'une culture, est hautement valorisé.

Si donc un nom traverse l'Afrique bantu, c'est sans doute que le porteur, par relais, dans la majorité des cas, a traversé l'Afrique. Il convient de relever dans le voyage du nom l'influence et le rôle considérable des marchés, et, à défaut de centres urbains, des centres religieux. La cadence et le volume de ces échanges étant bien plus importants à l'intérieur d'une même zone linguistique. Ici l'intercompréhension facile lance et entretient les échanges des biens, des idées, des hommes (alliances matrimoniales). Et comme, dans bien des cas, les ressortissants d'une même zone linguistique partagent les mêmes croyances religieuses : le Lemba pour la zone H, le Nzobi pour une grande partie de la zone B, par exemple, quoi de surprenant si on les voit monter vers les mêmes centres religieux d'où ils repartent, ensuite, le pèlerinage terminé, la tête pleine des choses des mêmes dieux dont ils répercutent au loin les noms des prêtres, en remerciement des vœux remplis, et de la prière exaucée ?

Le même mouvement d'échanges de tous genres s'observe dans ces espaces qui sont moins des frontières séparant rigoureusement gens appartenant à des groupes ethniques différents que des zones intersociales dont les cultures confondues et le bilinguisme nécessaire sont les phénomènes caractéristiques. Et comme les zones linguistiques sont multiples et donc les frontières nombreuses et les espaces intersociaux, il est facile de se faire une idée de la rapidité d'expansion et d'interférence des faits de culture des différents habitats bantu. Il faut pourtant relever dans cette anthroponymie bantu, commune, certes, mais discontinue et inégalement répartie, des différences d'anthroponymes parfois considérables, d'un habitat bantu à un autre. Le responsable de ces situations est, naturellement, l'inégale occupation de l'Afrique centrale et australe par les Bantu, et aussi, du fait de l'éclatement de la société primitive, qui en est la

conséquence immédiate, l'évolution de la langue commune en une pluralité d'autres.

Il s'ensuit qu'affrontées à des environnements différents, elles articulèrent, en plus de ceux du stock primitif commun, d'autres anthroponymes, sans compter que les substrats assez variés de populations sur le territoire desquelles les nouveaux arrivants viennent s'installer sont souvent vivaces et influencent forcément les normes culturelles de ceux-ci : Pygmées du Cameroun, du Gabon, de la Centrafrique, du Zaïre et du Rwanda, Khoï-Khoï, San, Kwadi, Otavi, Sandawe de l'Afrique australe et orientale me paraissent avoir pesé lourd dans la formation des clivages sociologiques et culturels observés entre les différents habits bantu. C'est ainsi que, par-delà cet air de familles indéniable qui rapproche tous les habitats bantu, il est possible d'identifier sur le critère linguistique et anthroponymique un certain nombre de sous-ensembles régionaux et comme des blocs distincts qui épousent, en gros, les contours des zones linguistiques.

Je le sais, l'étude combinée des anthroponymes, des toponymes et des ethnonymes eût abouti à de meilleurs résultats, assis bien des hypothèses. Quels liens historiques postuler entre Béembé (a) du Zaïre, et Béembé du Congo relevant de zones linguistiques différentes, certes, mais excellemment placées aux deux extrémités d'un axe où, aujourd'hui controversé mais nullement disqualifié, Guthrie plaçait son second foyer bantu ? Et quels liens historiques aussi peuvent relier Bawumbu du Zaïre et Bawumbu du massif du Chaillu (sud-ouest du Congo, sud-est du Gabon) séparés par près de 700 km mais au plan de la langue bien proche (zone B) ? Que les Sakata du Bandundu du Zaïre et les Teke de Komono (République Populaire du Congo) se comprennent, voilà qui ne laisse pas indifférent. Les Yaka de la même zone B, mais situés les uns dans le Bandundu zaïrois, les autres dans le sud-ouest de la République Populaire du Congo, outre leurs langues apparentées, n'auraient-ils rien de commun que le hasard de l'homonymie de leurs ethnonymes ? Et pourquoi, s'ils ne cherchaient à redynamiser des solidarités anciennes, le Yaka du Kwango termina le sac de San Salvador de Koongo (1568) disparaissent-ils à l'ouest de Koongo, dont ils ne revinrent plus n'est-ce pas pour avoir découvert là-bas, ces Yaka du Congo qui vraisemblablement ne sont pas les surgeons des terribles dévastateurs du royaume de Koongo ? Plus mystérieusement concordants en raison à la fois de leur non-appartenance à une même zone linguistique et de la distance considérable qui les sépare, il est d'autres noms de peuples bantu qui sollicitent, cependant, l'attention de l'historien.

L'extrême désordre où paraissent s'être déroulées les premières migrations bantu, dans la conduite desquelles la part du hasard semble avoir été grande, l'extrême désordre des premières migrations pourrait bien expliquer cet éparpillement de sociétés qu'aujourd'hui ne rapprochent que leurs ethnonymes. Ces Mongo du Cameroun (zone linguistique A) et ces Mongo de la cuvette congolaise et de l'équateur zaïrois (zone linguistique C), n'y aurait-il entre eux que ce rapport homonymique, quand on pense que la lisière de la forêt où sont leurs habitats actuels a tout d'un axe d'émigration privilégié ?

Même question pour les Makwa de la cuvette congolaise et les Makwa de Tanzanie et du Mozambique ; les Mboko de la cuvette congolaise encore (zone C) et les Mboko du Cameroun (zone A). Mais l'enquête ne fait que commencer et il serait bien imprudent d'en tirer des conclusions excessives.

NOTES

1. Ainsi le groupe 11 de la zone H par rapport aux groupes 70, 40, 50 et 80 de la zone B. Et le 15, le 23, le 50, le 51, le 52 de la zone K par rapport aux groupes 70 et 80 de la zone B.
2. Lisa Golden, *Trésor de la tradition orale Sakata*, Uppsala, 1979.
3. J.M. de Decker, S.J. Les clans ambuun (Bambunda) d'après leur littérature orale. Mémoire de l'Institut Royal-Belge.
4. L'influence des cultures de la zone B (70) est ici manifeste.
5. K, occlusive, a évolué en une fricative, J, et il y a eu palatalisation.
6. Th. Obenga, « Terminologie de la métallurgie du fer en bantu », *Cahiers Congolais d'Anthropologie et d'Histoire*, tome 8, 1984.

MVETT ET BANTUISTIQUE : LA MÉTALLURGIE DU CUIVRE COMME CRITÈRE DE BANTUITÉ ET SON INCIDENCE SUR LES HYPOTHÈSES MIGRATOIRES CONNUES

PAR MARC ROPIVIA

INTRODUCTION

Il existe au moins trois raisons qui font qu'à ce jour un âge du cuivre n'a pas encore été mis en évidence dans une quelconque région de l'Afrique subsaharienne et qui font également que le cuivre n'a pas encore été intégré comme premier stade métallurgique des peuples négro-africains ou, tout au moins, des peuples bantu :

— Il y a d'abord la consubstantialité arbitraire qui a été établie par l'ensemble des chercheurs entre peuples ou migrations bantu et invention ou diffusion de la métallurgie du fer au sud du Sahara ;

— Arrive ensuite l'état d'esprit dogmatique avec lequel les archéologues de terrain abordent la question de l'âge des métaux et selon lequel il n'y a de vestiges crédibles que ceux issus des fouilles ; négligeant ainsi l'apport que pourrait constituer en ce domaine l'exploitation des traditions orales ;

— Enfin, la faible quantité de vestiges cuprifères récoltés dans les sites a conduit certains archéologues, sinon la plupart, à conclure trop rapidement à la postériorité de la métallurgie du cuivre par rapport à celle du fer ; et l'étude de cette dernière a toujours bénéficié de toutes les attentions et accaparé tous les efforts d'investigation.

Face à ce triptyque méthodologique caractéristique de la démarche la plus commune en matière de bantuistique et qui semble d'emblée vouloir condamner

tout effort nouveau qui viendrait à secondariser la métallurgie du fer dans l'expansion des peuples bantu, nous opposons la thèse de la polyfocalité des centres de dispersion bantu primitifs (au moins deux centres principaux et un centre secondaire) ; foyers où se seraient amorcées simultanément la transformation et l'utilisation du métal cuivreux (en tout cas dans les deux que nous viendrons à considérer comme principaux).

A partir de ces foyers primitifs aurait vraisemblablement commencé la colonisation de la grande forêt équatoriale par des hommes possédant les secrets du métal. L'antériorité de la métallurgie du cuivre sur celle du fer permettrait ainsi de postuler deux vagues d'expansion des peuples bantu : l'une primitive, liée au déploiement dans la grande forêt d'agriculteurs dotés d'instruments en cuivre, et l'autre tardive, submergeant sans doute la première par son ampleur, faisant péricliter les civilisations du cuivre de la grande forêt et de sa bordure et en même temps progresser la migration des peuples bantu dans les savanes et les plateaux situés au sud du Zambèze ; les hommes de cette deuxième vague sont armés de fer.

C'est donc à la démonstration de cette thèse que nous allons consacrer les lignes qui vont suivre. Cependant, pour comprendre la base du phénomène migratoire bantu, même avec un phénomène métallurgique différent de celui du fer, il semble plus pertinent comme il est d'usage de revenir à l'assèchement du Sahara.

LA FIN DES NÉOLITHIQUES SAHARIENS ET LA FORMATION DES GRANDS FOYERS DE DISPERSION PROTO-BANTU

Il est généralement admis que c'est dans la fin des néolithiques sahariens, fin qui coïncide avec le début de la phase ultime de désertification (–2500), et surtout dans sa dispersion qui s'ensuivit des peuples vers les zones de savanes du sud, qu'il convient de rechercher le moteur de l'expansion des peuples bantu.

Selon les hypothèses actuelles cette expansion aurait commencé par la concentration de populations originaires du Sahara dans une zone riche en minerai de fer et propice au développement de la métallurgie du fer. Jusqu'à maintenant, la zone considérée par les archéologues comme le foyer proto-bantu initial correspond à l'aire de la civilisation de Nok dans le Nigeria central, là où justement les linguistes avaient d'abord identifié le noyau linguistique semi-bantu ou groupe bénoué-cross (Westermann) [1].

Il faut dire que cette zone considérée comme le foyer de dispersion originel des peuples bantu a été privilégiée par les archéologues et les linguistes du fait de la coïncidence entre un noyau linguistique dit pré-bantu et la présence de nombreux vestiges en fer associés à un phénomène de métallurgie (les vestiges du fer à Taruga dans l'aire de Nok sont datés de –500). A ce propos nous parlons de relation consubstantielle arbitraire parce que rien a priori ne justifie cette équation, sinon qu'une certaine routine a conduit à orienter les fouilles archéologiques en fonction de cette métallurgie du fer et à en multiplier les découvertes.

Pourtant, il n'est pas si sûr que la métallurgie du fer ait été le premier stade de connaissance du métal auquel les populations bantu se fussent confrontées dans leur lente tentative de transformer l'environnement matériel néolithique à des fins agricoles ou autres formes de sédentarisation. Il existe de nombreuses

raisons à notre scepticisme, et celles-ci deviennent autant d'arguments qui tendent à valider le fait selon lequel les premiers Bantu étaient plutôt des métallurgistes du cuivre et non du fer. Ces arguments sont donc les suivants :

— Témoignages d'une exploitation et d'un travail du cuivre précolonial chez certains peuples de la forêt équatoriale (Téké, Fang)[2].

— Survivance d'une métallurgie du cuivre (tableaux en cuivre, colliers, etc.) chez de nombreux peuples, forgerons actuels du sud du Zaïre et du nord de la Zambie : Lunda, Chokwé, Sanga, Bemba, etc.

— Ancienneté et source de la métallurgie égyptienne du cuivre en Haute-Nubie (jusqu'à la 3e cataracte)[3]. Sur l'origine du minerai et la pratique de la métallurgie égyptienne dans cette région et même plus au sud, les témoignages suivants nous viennent de Jean Vercoutter : « Les fouilles récentes (1962) ont montré que la Haute-Nubie fournissait aussi du cuivre, au moins dès la IVe dynastie (vers 2600 av. J.-C.)[4]. » Au chapitre de la fonderie, il écrit encore : « En 1962, on a découvert à Bouhen, en Nubie soudanaise, des fours égyptiens ayant servi eux aussi à la fonte du cuivre. Ils sont formés d'un simple cylindre en maçonnerie ouvert en haut et percés d'évents en bas. Les parois sont recouvertes d'une épaisse couche de matières vitrifiées[5]. »

— Un peuple négro-africain, les Fang, ayant habité la Nubie et le pourtour du lac Victoria à l'aube des temps préhistoriques[6], fait état, dans sa tradition orale (le mvett), d'un processus de métallurgie du cuivre d'une richesse inouïe et d'une très rare originalité en Afrique subsaharienne[7]. De ce fait, les Fang anciens pourraient avoir été l'une des sources probables de la diffusion de la métallurgie du cuivre chez les Proto-Bantu et chez les premiers Bantu.

— Enfin, la découverte par les archéologues, dans les mêmes sites proto-bantu actuellement reconnus comme étant principalement ceux du fer, d'abondants objets en cuivre qui, selon nous, constitueraient vraisemblablement in situ les derniers vestiges d'une strate métallurgique qui aurait précédé celle du fer. C'est dans ce cadre que nous pouvons parler d'un urewé cuprifère et d'un kisalien cuprifère.

Il est donc permis, à la suite de ces constatations, de supposer qu'un âge du cuivre a réellement existé chez les peuples bantu et qu'il serait même antérieur à celui, plus connu, du fer. L'étude exhaustive de cet âge du cuivre subsaharien requiert que l'archéologie orale, en dépit de l'inconvénient d'une méthode de datation peu fiable, complète l'archéologie de terrain.

C'est dans le cadre de cet âge du cuivre que la fin du néolithique dans le Sahara nubien nous permet d'entrevoir un autre foyer probable de dispersion proto-bantu dans la partie orientale de l'Afrique subsaharienne.

En effet, dans l'oekoumène fangoïde primitif, c'est-à-dire dans l'espace nubio-lacustre habité par les Fang avant leur migration, oekoumène identifié grâce à l'interprétation géomorphologique du mvett, le néolithique saharien est représenté, entre autres, par le gisement de Esh-Shaheïnab dans la région de Khartoum[8]. La culture shaheïnabienne, datée de –3300, encore dénommée « Néolithique de Khartoum », a été étudiée par A. J. Arkell en 1953. Il s'agit d'un néolithique de pêcheurs puisqu'on y a retrouvé des harpons en os et des hameçons en nacre ; mais ces mêmes populations étaient aussi des chasseurs qui s'attaquaient aux buffles, lions, crocodiles, gazelles, antilopes, hippopotames, etc.

Les indices de domestication d'animaux ne manquent pas (restes de chèvres et de chiens). L'outillage lithique est formé de haches polies, de gouges polies et de têtes de massues.

A partir de ce qu'on sait aujourd'hui de ce néolithique densément peuplé, avec ses nombreuses activités économiques de subsistance, il semble plus pertinent de supposer que c'est à la suite de l'accélération du processus de désertification que les populations qui habitaient cette région ont afflué vers le sud en s'engouffrant dans le couloir lacustre pour venir constituer, autour du lac Victoria, un foyer de concentration humaine dont la vie et les activités existentielles allaient désormais être rythmées et décuplées par l'utilisation d'un outillage de métal. Ici l'émergence de la métallurgie a dû être favorisée par la présence, dans le voisinage du lac Victoria, du gisement de cuivre de Kilembé dans le massif du Ruwenzori (Ouganda) ; ce pourquoi, avec un gisement de cuivre en Haute-Nubie et un autre aux abords du lac Victoria, il devient possible de désormais considérer la Nubie soudanaise comme le centre probable de dispersion saharien à partir duquel allaient se former des flux de population divergents qui devaient contribuer, presque simultanément, à la naissance, vers le début du IIIe millénaire avant notre ère, d'un processus de métallurgie de cuivre en Afrique subsaharienne (pourtour du lac Victoria) et dans la vallée du Nil (Egypte).

Cette hypothèse implique, en d'autres termes, que les populations noires mises en mouvement par la « débandade saharienne » vers les savanes du sud avaient déjà eu à s'initier au travail du cuivre peu avant d'amorcer leur expansion ; les populations qu'il faudrait considérer ici sont surtout celles qui descendent du Sahara central et que l'on suppose avoir été au contact de la mine de cuivre de l'Aïr, ainsi que celles qui sont issues de la Nubie soudanaise au voisinage de la mine de cuivre du Kordofan[9].

Dans ces conditions, il importe, à notre avis, et ce, contrairement aux idées les plus solidement établies à ce jour sur la métallurgie du fer, d'envisager l'identité culturelle primitive des peuples bantu comme un phénomène ayant pris forme dans les échanges techno-économiques et les rapports cognitifs qui s'instaurent entre les premiers métallurgistes du cuivre au sortir du Sahara néolithique.

Toutefois, il n'est pas exclu que le complexe oriental du cuivre de l'Afrique subsaharienne se soit formé à partir d'une invention autonome de la métallurgie par des populations autochtones habitant le pourtour du lac Victoria avant le début de la phase ultime de désertification. Il est alors permis de supposer, en raison du brassage de populations qui se produisit durant la phase ultime de désertification, que ces autochtones lacustres aient entretenu de nombreux échanges technologiques avec les métallurgistes nubiens. Mais surtout, il est plausible qu'à la suite des pressions démographiques résultant de l'afflux de populations sahariennes vers le lac Victoria, certains autochtones aient émigré vers le sud et occupé la région Shaba-Zambie où l'abondance des minerais de cuivre aurait favorisé un plus grand épanouissement de la métallurgie.

Même si des contacts avec les populations issues du Sahara central et établies dans le centre du Nigeria ont existé, il reste que la métallurgie du cuivre du lac Victoria a d'abord irradié vers la Copperbelt (Shaba-Zambie) ; c'est donc ce rôle prééminent joué par la région du lac Victoria dans l'avènement de la métallurgie du cuivre en Afrique subsaharienne que semble nous montrer le mvett à la suite de l'analyse détaillée des éléments constitutifs de la cosmogonie du peuple fang.

SIGNIFICATION DANS L'HISTOIRE DE L'HUMANITÉ ET DE L'AFRIQUE SUBSAHARIENNE DE LA GENÈSE DE LA MÉTALLURGIE DU CUIVRE PAR L'EXEMPLE DES FANG ANCIENS

La question de savoir s'il a existé un âge du cuivre dans une partie quelconque de l'Afrique subsaharienne demeure encore sans réponse aujourd'hui. Mais cette absence de réponse repose en grande partie sur le peu de vestiges de terrain actuellement mis à jour ainsi que sur les dates relativement récentes qui ont été fournies par ces objets[10].

A partir de ces données fragmentaires et de ces âges relativement récents, les archéologues de terrain ont été conduits à émettre l'hypothèse d'une origine étrangère, parfois du minerai de cuivre mais surtout de ses techniques de travail[11]. Cependant, en interrogeant les sources orales il est possible d'aller plus loin dans l'identification d'un âge du cuivre véritable, susceptible de renfermer tous les stades caractéristiques d'un processus génétique autonome de la métallurgie du cuivre en Afrique subsaharienne. Et ce processus par lequel les Fang anciens ont accédé à la métallurgie du cuivre rectifie les modèles à ce jour connus pour expliquer la genèse de la métallurgie dans la préhistoire de l'humanité.

Les arguments invoqués jusqu'à maintenant par les préhistoriens et les archéologues pour expliquer la découverte du métal au néolithique semblent encore ne contenir qu'un minimum de plausibilité. L'insistance de ces spécialistes à privilégier les modèles de la spontanéité et du hasard ne peut permettre de retracer un véritable processus de longue haleine, pluriséculaire ou plurimillénaire, qui rendrait véritablement compte d'une période transitoire entre l'outillage de pierre et les débuts de la métallurgie.

L'approche de la spontanéité voudrait que l'homme du néolithique ait été le plus simplement attiré par le brillant d'une pierre insolite[12] ; tandis que le modèle du hasard voudrait qu'il ait recueilli accidentellement du métal (cuivre) dans son four à poterie (parce qu'il semblerait que les anciens potiers peignaient leur four avec une poudre d'oxyde de cuivre bleue)[13]. En fait, toutes ces supputations relèvent de la sous-estimation, par de nombreux auteurs, de la complexité qu'éprouvaient des populations primitives à faire surgir la métallurgie. Mais au juste qu'entend-on exactement par ce dernier mot ?

L'*Encyclopaedia Universalis* indique que « la métallurgie est l'art d'extraire les métaux de leurs minerais, de les transformer en produits demi-finis et de les mettre en forme pour leur utilisation (produits "finis"). Elle couvre ainsi trois grands domaines d'activités où les connaissances technologiques ou scientifiques interviennent à des degrés divers, à savoir : la métallurgie extractive, la métallurgie de transformation, la métallurgie de mise en forme ».

L'importance de la découverte d'une métallurgie ovoïde du cuivre chez les Fang nilotiques anciens, dévoilée par la tradition orale du mvett, permet à la fois de fixer ces trois opérations et de saisir toute la complexité génétique du processus métallurgique dans la préhistoire de l'humanité.

Même s'il est déjà vulgarisé[14], ce processus mérite d'être réexaminé pour les besoins de l'actuelle démonstration. L'on sait maintenant qu'il est tout entier contenu dans une courte formule-programme de la cosmogonie fang qui serait

sans doute passée inaperçue si elle n'avait renfermé l'antinomie morphologique quasi ésotérique, énigmatique et magique suivante :

> « Ngoss Eyo, le cuivre engendra Aki-Ngoss (œuf de cuivre) qui se forme avec quatre faces. Il grossit démesurément devant Oyono Ada ahuri, explosa et donna naissance à Mikour-Aki (l'Infini). »

Mais qui donc peut imaginer un œuf, un corps ovoïde, doté de quatre faces ? L'analyse détaillée de cette formule a permis de dégager les étapes et techniques suivantes (tableau n° 1).

C'est donc après avoir coulé le métal fondu dans un moule quadrangulaire que le changement d'aspect de la pierre minerai (couleur métallique et forme parallélépipédique) permet de reconnaître, d'identifier l'éclat métallique des sulfures, des oxydes et du cuivre natif, cristallisés sous forme de solides dans la nature.

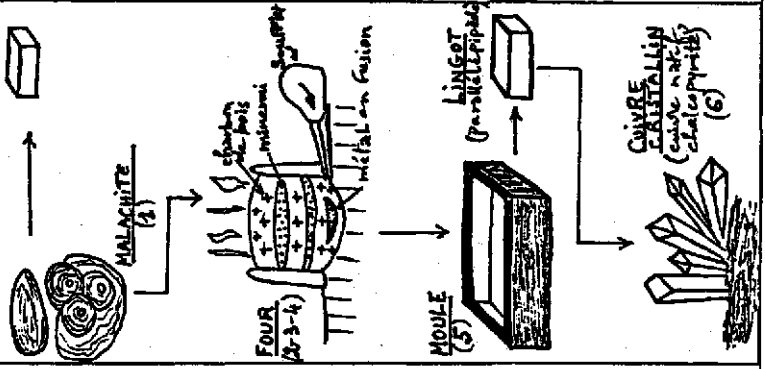
Finalement, c'est indubitablement après le moule que l'homme du néolithique, donc le Fang ancien, élabore sa cognition irréversible du métal, puis par rétroaction, établit la relation consubstantielle entre le minerai cristallisé dans la nature (médiatisé par l'étape de la fonderie) et l'œuf lithique de forme ovoïde et de couleur singulière qu'il avait considéré au point de départ. A partir de ce moment, la distinction est définitivement établie par l'homme entre la pierre et le minerai. Là réside en effet l'essence de la révolution intellectuelle qui se produit au néolithique. Cette révolution, comme nous venons de le voir, est assumée par les Fang anciens dans la formule dichotomique du corps lithique à la fois ovoïde et parallélépipédique. Cette formule résume finalement toute la rupture cognitive accomplie par l'homme dans sa manière de se représenter l'univers sans frontière de la pierre, du minerai et du métal.

Il reste que c'est le minerai de cuivre seul, de par ses couleurs, ses formes et sa résistance singulière par rapport à l'or et à l'argent, qui a permis à l'homme d'accomplir ce saut cognitif en voulant s'affranchir de la routine de son usage à froid (bijouterie, parfumerie, peinture). En le chauffant sans doute, afin d'obtenir un meilleur rendement dans ces derniers domaines, il lui découvre ainsi sa nature métallique et les propriétés qui s'y rattachent.

Ainsi ce modèle étapiste de genèse de la métallurgie dans l'évolution de l'humanité nous incite-t-il à situer les Fang anciens parmi les premiers métallos de la préhistoire, en tout cas les premiers de l'Afrique subsaharienne. De ce fait, il deviendrait de plus en plus difficile, en dépit de la faible quantité des vestiges archéologiques récoltés dans les sites du cuivre, de nier l'existence d'un âge du cuivre en Afrique subsaharienne. Auraient participé à cet âge du cuivre les Fang anciens ou toute autre population habitant le pourtour du lac Victoria vers le début du IIIe millénaire avant notre ère. Une migration de ces lacustres vers la Copperbelt (Shaba-Zambie) aurait ainsi entraîné la formation de deux centres principaux de la métallurgie du cuivre en Afrique subsaharienne.

Tableau n° 1. GENÈSE DE LA MÉTALLURGIE OVOÏDE DU CUIVRE CHEZ LES FANG ANCIENS

OPERATIONS SCIENTIFIQUES ET TECHNIQUES DE BASE	PROCESSUS ET TECHNIQUES DE LA METALLURGIE OVOIDE	SYMBOLIQUE DU MVETT
	1- Chalcolithique (cuivre et pierre); découverte d'une pierre-minerai vert foncé: la malachite $Cu^2(Co^3)\ OH^2$	AKI-NGOSS (oeuf lithique)
	2- Fonderie "Soufflet de forge ramolisseur des métaux": devise d'Angome Zok Engong (Le MVETT, tome II, p. 304)	MIKOUR MI AKI
	3- Contraction Explosion avec dégagement de fumerolles qui se consument dans les nuages; "grosses démeurément devant Oyono Ada ahuri".	
	4- Fusion Liquéfaction et changement d'état du minerai	
	5- Moulage Récolte du cuivre métal dans un moule quadrangulaire ——→ lingots parallélépipédiques	QUATRE FACES DE AKI-NGOSS
	6- Acquisition de la représentation de l'état cristallin Cognition définitive de l'éclat métallique et de la forme cristalline (oxydes et sulfures de cuivre, cuivre natif) dans la nature	
METALLURGIE EXTRACTIVE		
COGNITION IRREVERSIBLE DES MINERAIS		



LES GRANDS FOYERS PROTO-BANTU ET BANTU DANS L'AGE DU CUIVRE SUBSAHARIEN

D'après ce qui précède, c'est, semble-t-il, l'Afrique orientale qui dispose des meilleurs atouts susceptibles d'orienter les chercheurs vers la reconnaissance et l'étude d'un âge du cuivre subsaharien. Nous avons indiqué que les deux régions qui paraissaient les plus actives du point de vue du travail du cuivre étaient le pourtour du lac Victoria et la Copperbelt. Cependant, d'autres centres de travail du cuivre ont existé en Afrique subsaharienne tels que nous le montre la figure suivante, mais ils paraissent avoir été de moindre importance en regard des deux premiers. Essayons donc de passer en revue les plus importants d'entre eux.

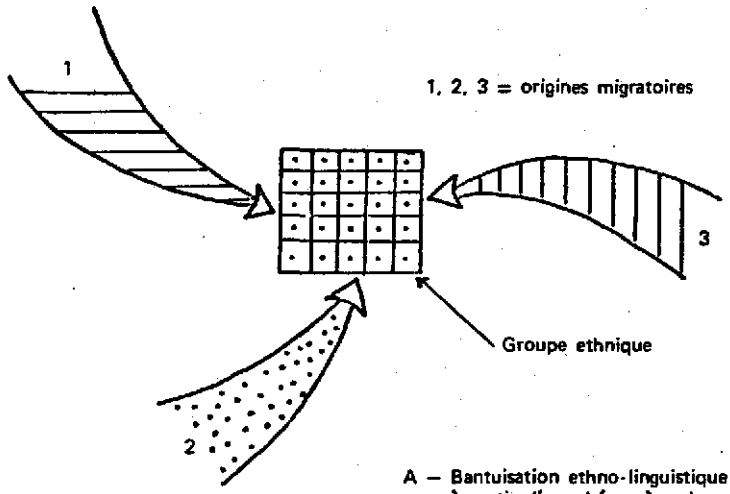
Le fanguien cuprifère ou le mvett fécondant l'âge du cuivre subsaharien en Afrique orientale

Le mvett nous permet d'identifier un processus complet de métallurgie du cuivre que nous pouvons désormais appeler le « fanguien cuprifère ». En tenant compte à la fois de la position de l'oekoumène fangoïde primitif et du principe de sédimentation métallurgique [15], le fanguien cuprifère que nous localisons sur le rebord occidental du lac Victoria pourrait être considéré comme la strate métallurgique antérieure à l'âge du fer primitif de l'urewé. Conformément à ce que nous avons établi dans la section consacrée à la genèse de la métallurgie du cuivre chez les Fang anciens, le fanguien cuprifère apparaît comme une séquence métallurgique complète allant des techniques de base de la métallurgie ovoïde à celles plus élaborées d'une métallurgie du cuivre très diversifiée.

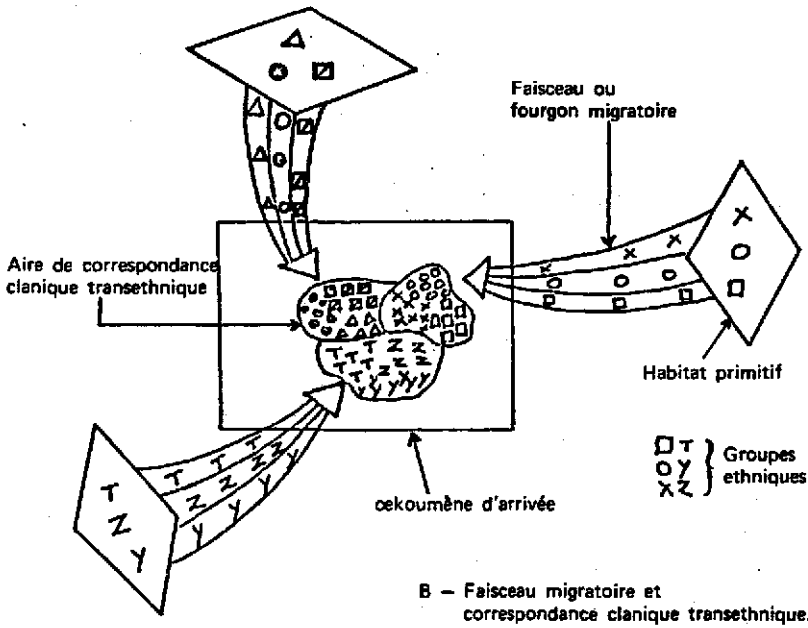
Outre les techniques fondamentales (fonderie, moulage) concernant la métallurgie extractive déjà évoquée, celles qui se rapportent à la métallurgie de mise en forme des produits d'utilité courante ou exceptionnelle ont également été inventoriées par nous dans les deux tomes du mvett de Tsira Ndong Ndoutoume. Nous les livrons, associées à leurs instruments, dans le tableau suivant (tableau n° 2) afin de donner au fanguien cuprifère sa véritable dimension dans l'âge du cuivre de l'Afrique orientale.

En combinant les deux tableaux dont les éléments ont trait à la métallurgie du cuivre, l'on s'aperçoit que les résultats obtenus par l'archéologie de terrain demeurent encore assez minces face aux indicateurs de la genèse de la métallurgie, et face à la diversité des techniques et des instruments utilisés chez les Fang anciens. En l'état actuel des fouilles, on parle beaucoup plus des objets trouvés dans les sites que des éléments qui permettraient de situer avec précision le déroulement du travail du cuivre en Afrique subsaharienne. L'importance des traditions orales, qui mentionnent le cuivre, et celle du mvett tout particulièrement, est de fournir les détails qui font défaut aux archéologues de terrain sur les débuts de cette métallurgie, sûrement la première que connurent les peuples bantu.

Le fait qu'on n'en a plus les traces physiques sur les sites archéologiques mais seulement dans la sémiologie épique atteste son ancienneté et sa lointaine antériorité sur le travail du fer ; ce pourquoi nous venons à considérer la région du lac Victoria, région privilégiée entretenant depuis toujours des échanges avec la Nubie et la vallée du Nil, comme l'un des grands centres de travail du cuivre en Afrique subsaharienne et le foyer principal de la diffusion de cette métallurgie plus au sud, vers la zone actuelle de la Copperbelt.



A — Bantuisation ethno-linguistique à partir d'un phénomène de pluri-provenance.



B — Faisceau migratoire et correspondance clanique transethnique.

Le kisalien cuprifère

Ce qui, d'après nous, paraît être la strate métallurgique inférieure à l'âge du fer de Sanga sur les bords du lac Kisale (Shaba) est constitué par des objets en cuivre révélés par les fouilles des archéologues Nenquin et Hiernaux en 1957 et 1958[16].

Dans le kisalien cuprifère, on retrouve des bracelets, des lingots et de nombreuses croisettes de cuivre. Ces dernières étaient utilisées comme monnaie pour le commerce à longue distance. Dans un secteur aussi riche en gisements cuprifères, tous ces éléments semblent indiquer qu'une métallurgie active du cuivre a bel et bien existé dans la région du Shaba et il est normal de supposer que cette métallurgie a commencé, bien avant le premier âge du fer, par l'exploitation et la transformation des différents minerais de cuivre.

Les sites de cuivre de la Zambie

Il est normal que le travail du cuivre se soit développé dans ce pays. Le nord de la Zambie forme avec le Shaba zaïrois la même province cuprifère.

Une exploitation minière ancienne comme celle de Kansanshi en Zambie du Nord daterait du IVe ou Ve siècle de notre ère[17]. D'autres sites du cuivre existent dans ce pays, notamment celui de Chondwé, toujours dans la partie nord. En Zambie orientale le site de Makwé[18] a fourni quelques objets en cuivre : un bracelet, des rasoirs, et une mince barrette de cuivre *(copper strip)*. Ces objets ne permettent peut-être pas d'attester l'existence d'un travail du cuivre à cet endroit, cependant ils indiquent que le centre de la métallurgie ne se trouve pas éloigné ; il faut bien sûr penser à la Zambie du Nord et au Shaba.

Le kisalien cuprifère et l'ensemble des sites cuprifères de la Zambie constituent, après le fanguien, un deuxième complexe régional de métallurgie où le travail du cuivre aurait été très tôt apporté par des populations se déployant au sud, le long du couloir des Grands Lacs, à partir du lac Victoria. Ce mouvement peut être situé vers le début du IIe millénaire avant notre ère, c'est-à-dire immédiatement après la pression démographique résultant, dans le désert nubien, de l'assèchement général du Sahara. La région de la Copperbelt (Shaba-Zambie) constitue donc pour nous un deuxième foyer proto-bantu. Et nous y reviendrons lorsqu'il sera question d'hypothèses migratoires.

Le mindoulien cuprifère (République populaire du Congo)

Durant la période précoloniale, un grand centre de métallurgie du cuivre s'est développé à l'intérieur du grand domaine forestier de l'Afrique équatoriale. Il s'agit en réalité de deux localités voisines de la République populaire du Congo, Mboko-Songho et Mindouli, que nous désignons toutes les deux par le nom de mindoulien (du nom du centre le plus connu). A propos du travail du cuivre dans cette région, nous avons recueilli de nombreux témoignages. D'abord Pierre Alexandre :

> « La puissance du royaume téké, primitivement basée sur la métallurgie (il contrôle jusqu'au XVIIe siècle le cuivre de Mindouli), le fut de plus en plus, à partir de la fin du XVIIe, sur son rôle de courtier commercial, drainant les marchandises (y compris les hommes) au point de jonction entre la route fluviale et la route terrestre[19]. »

Gérard Collomb :

« Le cuivre était toutefois exploité à l'époque précoloniale au sud du bassin de l'Ogooué, dans le massif du Niari en République populaire. Les gisements de Mboko-Songho et de Mindouli, qui sont situés près de la rivière Loudima, permettent de fabriquer "un beau cuivre rouge" qui est transformé en lingots (barrettes) utilisés comme monnaie, ou en bracelets[20]. »

On note alors quelques analogies avec la région du Shaba, ici, chez les Téké précoloniaux, « la barrette indigène de cuivre rouge fondu provenant des mines du Niari[21] » est le même symbole, comme monnaie, que la croisette de cuivre dans la Copperbelt ancienne.

L'usage du cuivre en bijouterie chez les Téké est confirmé par Marie-Claude Dupré qui insiste par ailleurs sur le caractère symbolique qu'avait acquis le métal auprès de la royauté[22]. Le cuivre est en effet le métal qui servait à fabriquer les parures du Makoko, c'est-à-dire son pesant collier et ses bracelets.

Enfin c'est encore Gérard Collomb qui nous apprend que « l'exploitation du cuivre de la Loudima à Mboko-Songho et à Mindouli a cessé dès le début du siècle, lors de l'installation de sociétés minières européennes, et devant la concurrence du laiton introduit sur le marché local par le commerce de traite[23] ».

Sites cuprifères du Gabon et discussion avec Gérard Collomb

A propos de la métallurgie du cuivre dans le Gabon précolonial, Gérard Collomb part, dans son étude déjà citée, de sources qui attestent pourtant l'exploitation du minerai du cuivre en pays fang à Zanangoué (canton de Bisok) et à Mbomo (canton de la Nyé), mais aussi en pays shaké près de Mina sur la haute Djidi (Ogooué-Ivindo). Dans les deux cas il cite H. Deschamps comme collecteur des témoignages sur le travail du cuivre.

Il pense d'abord que « les enquêtes de terrain ne permettent pas de confirmer ces informations » ; puis il déduit qu'« une confusion ait pu être établie par les informateurs entre minerai de cuivre et minerai de fer, voire entre les deux métaux comme le cas s'est présenté plusieurs fois au cours de nos enquêtes ».

En fait, l'erreur de Gérard Collomb est de ne pas prendre en considération les témoignages véhiculés par les traditions orales, le mvett en particulier, et d'appréhender les Fang dans leur habitat actuel sans se référer à leur lointaine migration. Dans le cas contraire, c'est-à-dire celui où le même peuple est replacé dans son oekoumène nilo-lacustre pré-migratoire, et celui où la métallurgie du cuivre est étudiée à partir du mvett, l'on n'a pas grand-peine à situer les lacunes de Gérard Collomb et les limites chronologiques de son étude.

En réalité il n'y a pas confusion chez les informateurs, au contraire, il y a précision. Et nous sommes persuadé qu'aucun vieux Fang pénétré de ses traditions ne peut se tromper sur les natures du cuivre et du fer. Le premier est pour lui le symbole de divinité et origine du cosmos tandis que le second est source de conflits, de guerres fratricides dans le genre humain. Et depuis des temps immémoriaux, les traditions ancestrales lui ont enseigné les lois qui gouvernent la cognition du monde minéral et celle de l'univers métallique. Le mvett contient deux âges des métaux et subordonne la métallurgie du fer à celle initiatrice du cuivre. Cela, nous pensons l'avoir établi de manière probante.

Par ailleurs, il est opportun de rappeler qu'une migration est aussi, pour un

peuple en mouvement, phénomène de transport d'un bagage de connaissances scientifiques et techniques, acquises dans un milieu d'origine et reproduites dans un oekoumène d'arrivée. De ce fait, la connaissance du minerai de cuivre et de sa métallurgie ne peut être considérée par G. Collomb comme un fait acquis à la faveur de contacts avec l'extérieur, notamment les commerçants européens, mais plutôt comme un élément intrinsèque, incorporé depuis très longtemps au bagage scientifique et technique du peuple fang et emporté par lui lors de sa marche vers l'occupation de son espace actuel. Ce qui est valable pour les Fang et les sites cuprifères du Gabon septentrional l'est aussi pour les sites du Gabon méridional (Ogooué-Lolo et Haut-Ogooué). Il reste que ces derniers se situent dans la mouvance du mindoulien.

Il existe d'autres sites du travail du cuivre en Afrique, à savoir, ceux du Sahara et de l'Afrique occidentale, tels ceux que nous montre la figure 2. Il est difficile en tout cas d'établir une relation entre eux et ceux de l'Afrique orientale et centrale que nous venons d'examiner. Mais dans l'ensemble, la métallurgie du cuivre en Afrique subsaharienne pose un problème de chronologie dans la mesure où celle-ci renvoie fatalement à une contemporanéité avec le premier âge du fer. L'avenir réside donc dans l'application d'une chronologie relative qui serait fournie par l'étude systématique des traditions orales qui se réfèrent au cuivre. Grâce à l'une d'elles, le mvett en l'occurrence, il devient évident que le cuivre est le premier métal sur lequel s'exerça le génie métallurgique des peuples bantu. Aussi invitons-nous les archéologues de terrain à appréhender les objets en cuivre, trouvés par eux dans les sites et, contemporains du premier âge du fer, comme les dernières manifestations d'un âge du cuivre terminal dont la période la plus prodigieuse se situe à environ 3000 ans avant J.-C. avec l'avènement du fanguien cuprifère.

Par ailleurs, il est certain que tous les sites que nous venons d'examiner induisent un schéma migratoire que nous allons essayer d'éclaircir.

HYPOTHÈSES MIGRATOIRES LIÉES A LA MÉTALLURGIE DU CUIVRE

Le modèle général de peuplement de la grande forêt par les Bantu occidentaux

Les différents sites du cuivre, dans l'ordre où nous les avons examinés, préfigurent les premiers mouvements migratoires des peuples bantu à l'âge du cuivre. Ceux-ci naissent donc des pressions démographiques qui sont le contrecoup de l'afflux des populations sahariennes vers des zones d'Afrique tropicale humide où les techniques d'extraction du métal étaient déjà connues. En Afrique orientale d'abord, un foyer comme le pourtour du lac Victoria abritait certainement des populations noires qui s'étaient sans aucun doute initiées de façon autonome à la métallurgie du cuivre et entretenaient des échanges avec la région nubienne. Sur ceux-ci il est d'ailleurs difficile de se prononcer quant à l'antériorité et/ou la prédominance de l'une ou l'autre région.

Le surpeuplement de la région du lac Victoria vers la fin du IIIe millénaire avant J.-C. a probablement occasionné le départ de nombreuses vagues de migrants vers le sud où la connaissance antérieure de la métallurgie du cuivre leur aurait permis de se stabiliser dans la grande région productrice de cuivre du Shaba-Zaïre que nous avons reconnue comme deuxième foyer proto-bantu. Cette hypothèse ne signifie nullement que les régions où s'établissent les migrants

soient inoccupées. Il y avait sans aucun doute des autochtones mais leur niveau de développement technique devait sûrement être inférieur par rapport à celui des nouveaux arrivants qui les auraient submergés et assimilés avec un outillage de métal plus performant.

La bantuisation technique initiale de l'Afrique subsaharienne apparaît avant tout comme un phénomène de colonisation et d'assimilation de populations autochtones par des vagues d'envahisseurs dont les fondements techno-économiques et culturels reposaient sur une philosophie de la supériorité que conférait l'outil de métal sur l'outil de pierre.

Jusque-là, nonobstant la possession des secrets de la métallurgie, les Proto-Bantu établis à la lisière orientale de la grande forêt semblent être réticents à l'idée d'y pénétrer. De toute évidence, la grande forêt équatoriale du bassin du Congo-Zaïre ne constitue pas un milieu hostile à des populations primitives seulement en raison de l'épaisseur et de la densité du couvert végétal, mais aussi en raison de l'obstacle hydrographique. Or les deux grands foyers proto-bantu sont situés au voisinage des sources des grands affluents du Congo-Zaïre. Mieux, celui du Shaba-Zambie se trouve encadré par les grands cours d'eau que sont la Lualaba et le Kasaï au nord et le Zambèze au sud.

Cette halte en bordure de la grande forêt aura sans doute été de longue durée et nécessaire pour affiner l'outillage métallique ainsi que pour s'initier aux techniques primitives de la navigation fluviale. Toutefois, avec un outillage de cuivre aussi rudimentaire que perfectionné, la navigation fluviale des premiers Bantu ne semble pas, en raison de la faible dureté du cuivre[24], avoir dépassé le stade élémentaire du radeau de petits troncs d'arbres arrimés les uns aux autres par des amarres en lianes. Ces embarcations rudimentaires allaient donc à la dérive, poussées par le courant du fleuve. C'est sûrement de cette façon que fut franchi le Zambèze, au-delà duquel la migration bantu progressa vers les terres australes du continent (du moins entre Zambèze et Limpopo)[25]. C'est toujours de pareille manière que certains groupes bantu abordèrent les affluents navigables du Congo-Zaïre, l'Uélé et l'Oubangui au nord, la Lualaba et le Kasaï au sud, pour finalement déboucher dans l'espace compris, selon G. Sautter, entre l'Atlantique et le fleuve Congo. Il s'agit donc du peuplement des deux républiques actuelles du Gabon et du Congo.

C'est à la suite de cette irruption que l'un des groupes en migration, les Téké, se constitue progressivement et organise son activité techno-économique autour des mines de cuivre de Mboko-Songho et de Mindouli (fig. 3-5). Il reste cependant à déterminer avec une précision relative de quand daterait la plus ancienne occupation de la région de Mindouli par les premiers Téké.

Par ailleurs, lorsque nous disons, « se constitue progressivement », nous voulons indiquer qu'il s'agit d'un phénomène de bantuisation linguistique. Celle-ci peut être entendue comme le processus de formation initiale d'une quelconque langue bantu à partir de l'uniformisation lexicale d'idiomes multiples parlés par les différents peuples qui se reconnaissaient dans le même processus techno-économique. Mais ce peut être aussi, dans un deuxième sens, l'acquisition d'une langue bantu par un nouveau groupe migrant qui se greffe, côtoie, cohabite ou échange avec un noyau bantu antérieurement constitué (adoption).

Cette notion de bantuisation linguistique devrait nous permettre d'expliquer un peu plus loin le détail du peuplement de l'espace Gabon-Congo et son impact sur la dynamique parentale interethnique. Mais auparavant, il serait utile

d'introduire à une trajectoire migratoire de Proto-Bantu occidentaux dont l'éclipse de la métallurgie du cuivre paraît être immédiatement responsable.

L'installation primitive des néolithiques en zone forestière et la lacune du cuivre dans le grand centre métallurgique de Nok

La mise en place des actuels Bantu occidentaux dans l'espace compris entre la frontière Nigeria – Cameroun et le fleuve Ogooué (Gabon) peut être imaginée comme un déplacement d'ondes dont l'épicentre se situerait quelque part dans le Sahara central au moment où commence la phase terminale de désertification (–2500).

Dans l'espace considéré, on note, bien sûr, la présence d'autochtones entre –6000 et –4000 à Shum Laka (Cameroun grasslands) par exemple, ou dans la région occupée par le groupe Bin vers –3000 ; c'est en tout cas ce que mentionne Jan Vansina dans une étude récente[26]. Mais à partir de –2500 lorsque s'accélère la désertification, il semble qu'un grand déferlement de populations vers le sud va se produire dès le début du IIe millénaire avant J.-C., un peu à la manière d'une succession de coulées volcaniques.

A notre avis, ce magma de peuples en mouvement comprend à la fois des populations de l'âge de pierre, des populations ayant certainement débuté le travail du cuivre (compte tenu de la présence à cette époque d'une mine de cuivre dans l'Aïr) et enfin, des populations s'initiant déjà à la métallurgie du fer. Le modèle de l'étalement de ce magma va se produire à peu près de la manière suivante :

Une première coulée aurait véhiculé les populations à l'intérieur de la zone forestière, aussi loin que la vallée de l'Ogooué. Les vestiges en seraient donc les néolithiques gabonais étudiés par B. Farine et Y. Pommeret[27], tandis que près de Yaoundé, le village ancien de Obogobo, considéré comme le premier site des Bantu occidentaux en zone forestière, daterait du milieu du IIe millénaire avant notre ère[28].

La deuxième coulée, en dépit de la connaissance supposée du cuivre par ses populations, pressée sans doute par la troisième, n'aurait même pas eu le temps d'occuper les gisements miniers des environs de Nok. Elle se dirigea probablement elle aussi en forêt et se sera stabilisée dans le Nigeria oriental à Igbo Ukwu, donnant ainsi naissance à un Ukwu cuprifère où le cuivre a dû être travaillé à partir de sources d'importation, probablement sahariennes. De nombreux objets de cuivre de ce dernier site ont été inventoriés par T. Shaw[29].

Enfin, la dernière coulée, la plus massive et incontestablement la plus connue dans sa relation au phénomène bantu, serait celle dont les populations, ayant maîtrisé la métallurgie du fer, auraient créé le centre métallurgique de Nok au Ier millénaire avant J.-C. et auraient diffusé le travail du fer dans le reste de l'Afrique subsaharienne. A ce niveau, il est normal que nous admettions, en tant que phénomène migratoire secondaire, le modèle d'expansion bantu en vigueur, établi à partir de la métallurgie du fer. Les détenteurs de ce métal pourront enfin partir à la conquête de la grande forêt avec des outils plus performants que ceux du cuivre et se déployer dans une très grande échelle de l'espace africain. Ils vont également dans le même sillage se bantuiser dans les anciens centres où avait commencé depuis bien longtemps la métallurgie du cuivre, reléguant celle-ci au stade d'une strate métallurgique ancienne dont les objets, que l'on continuera de

produire simultanément à ceux du fer mais marginalement, appartiendront très vite à l'univers des symboles et des signes de la royauté (ex. le Makoko), du sacré et de l'épopée.

Le peuplement de l'espace Gabon-Congo et les implications parentales interethniques des peuples bantu

Une donnée fondamentale, qui tient à la fois à la configuration hydrographique de son territoire et à sa position de « finistère océanique » de la grande forêt équatoriale, permet de définir le Gabon comme un Etat-bassin-versant dans une terre de convergence. Pour les mêmes raisons, cette définition peut également être étendue au Congo voisin et elle permet de saisir le trait dominant de toutes les trajectoires migratoires qui ont débouché dans cet espace compris entre l'Atlantique et le fleuve Congo : leur brusque cessation.

Les événements techniques et migratoires précédemment examinés conduisent à déduire que l'espace Gabon-Congo, dont la fonction refuge fut créée par l'épaisseur de la forêt ombrophile, n'a pas servi de terre de passage mais plutôt de lieu de rupture des grandes migrations préhistoriques, protohistoriques et historiques. Celles-ci, avant l'âge du fer, sont constituées par les trois flux qui émanent des deux grands foyers primitifs de dispersion proto-bantu de la métallurgie du cuivre que sont le lac Victoria et la région du Shaba-Zambie d'une part, et des confins sahariens d'autre part (i.e. la polyfocalité des centres proto-bantu de dispersion pritimifs).

Ces trois origines distinctes des différentes trajectoires migratoires qui aboutissent dans l'espace Gabon-Congo apparaissent comme l'une des nombreuses hypothèses susceptibles d'éclairer le problème épineux de la pluri-provenance (i.e. des multiples origines migratoires distinctes) des différents sous-groupes ou clans constitutifs d'un même groupe ethnique lorsqu'il arrive à leurs membres d'évoquer, pour le spécialiste des traditions orales, la question du point de départ de leurs migrations.

A notre avis, il n'y aurait plus rien de surprenant, voire d'énigmatique, aux informations recueillies dans ce sens, car la thèse de la polyfocalité des centres de dispersion primitifs, appliquée au phénomène de pluri-provenance des sous-groupes ou clans d'une même ethnie, conduit à établir qu'en de nombreux cas où l'on remarque ce phénomène, la bantuisation ethnique (qui est synonyme de la bantuisation linguistique au sens premier) s'est effectuée à l'intérieur même de l'oekoumène d'arrivée (figure 1-A). Ce faisant, dans l'espace Gabon-Congo, il n'y aurait pas de contradiction dans le fait qu'au sein d'un même groupe ethnique les différents clans ou sous-groupes se réclament d'une origine migratoire distincte et souvent fort éloignée de celle des autres.

D'un phénomène d dynamique parentale intra-ethnique, la thèse de la polyfocalité des centres bantu de dispersion primitifs nous amène à examiner un autre qui, lui, est de type interethnique : il s'agit des nombreuses correspondances claniques transethniques observées dans l'espace Gabon-Congo. Au plan explicatif, ces correspondances donnent à penser qu'un phénomène de bantuisation ethno-linguistique, au niveau de chaque groupe impliqué, se serait déjà accompli dans un oekoumène primitif pré-migratoire donné. Aussi, la correspondance clanique transethnique observée se serait-elle produite au cours du long trajet qui mena simultanément différents peuples bantu, par le même itinéraire,

de leurs habitats primitifs à leur oekoumène actuel. De cette interprétation surgit la notion de « faisceau migratoire » (fig. 1-B).

Celle-ci implique une relation de voisinage, de cohabitation entre différents peuples qui se meuvent simultanément dans le même itinéraire migratoire tout en conservant leur identité ethnique spécifique, et qui, par cette occasion, élaborent, face aux vicissitudes et à l'hostilité de l'environnement naturel et social migratoire, les mêmes mécanismes de représentation mentale qui prennent valeur de symboles totémiques[30].

EN GUISE DE CONCLUSION ET DE SUGGESTIONS

Les actuels démarches ou schémas proposés par les archéologues de terrain dans le cadre de l'étude conjointe de l'expansion bantu et de la métallurgie ne nous semblent encore que partiellement satisfaisants. Leur lacune principale est de ne pas pouvoir expliquer l'intérêt et la signification des objets en cuivre retrouvés dans les sites du fer, sinon de ne les expliquer que comme phénomènes d'origine étrangère et non pas d'invention locale. Le défaut de ces démarches et schémas est encore de ne pouvoir mettre en relation ces objets avec un âge du cuivre véritable en Afrique subsaharienne parce que, négligeant les traditions orales, les archéologues de terrain n'en ont sans doute pas trouvées en abondance ; et surtout, parce que ceux trouvés sont d'un âge aussi récent que les vestiges de fer. Ce faisant, ces mêmes archéologues et spécialistes de métallurgie protohistorique n'arrivent pas à intégrer le cuivre dans la formation des Proto-Bantu initiaux et aussi dans une explication globale et plus cohérente du fait migratoire des premiers Bantu.

Face à ces constatations, il devient urgent, si l'on veut réellement féconder l'immense domaine de la bantuistique, de rappeler ou de confirmer quelques enseignements d'intérêt heuristique qui se dégagent de nos investigations sur la métallurgie du cuivre des Fang anciens :

— La métallurgie du cuivre, comme l'indique le mvett, est initiatrice de celle, plus tardive, du fer chez les Fang anciens, mais elle pourrait également l'être chez de nombreux autres peuples de l'Afrique subsaharienne.

— L'identité culturelle primitive des peuples bantu résulte des échanges culturels et techno-économiques entre les premiers métallurgistes du cuivre.

— Les migrations enregistrées à l'époque de la métallurgie du fer ne constituent qu'une phase secondaire d'expansion précédée par une phase initiale liée à la métallurgie du cuivre.

De ces trois enseignements nous venons à formuler trois avenues :

— Recenser, explorer et étudier systématiquement les traditions orales d'Afrique subsaharienne qui font mention du cuivre.

— Redonner à la métallurgie du cuivre la place qui lui revient dans les débuts de la conquête du métal en Afrique subsaharienne ainsi que dans la diffusion subséquente des hommes qui ont fait péricliter l'outillage de pierre.

— Enfin, combler cette lacune métallurgique afin d'établir la datation la plus fiable des plus anciennes occupations de l'espace par les peuples bantu, et aussi afin de trouver une explication plus rigoureuse aux bronzes ouest-africains.

Tableau n° 2. TECHNIQUES MÉTALLURGIQUES ET INSTRUMENTS EN CUIVRE DU FANGUIEN CUPRIFÈRE

Opération Scientifique et technique de base	Techniques métallurgiques	Instruments ou armes de guerre	Nombre de fois citées dans le mvett	Localisation (tome, page)
Métallurgie de mise en forme	Forgeage et martelage	– globes de cuivre – crochets de cuivre Il existe dans le mvett deux castes liées au martelage : *rocs* (enclume) et les *marteaux*	1 2	T. 1, p. 55 T. 1, p. 51 ; T. 1, p. 125 T. 1, p. 24
	Filetage et filigrane	– fils ou filin de cuivre – chaînes de cuivre – pointes de cuivre – anneaux de cuivre reliés par une chaîne métallique – trémail aux fils de cuivre	4 2 1 1 1	T. 1, p. 97, 127 ; T. 2, p. 223, 285 T. 2, p. 268, 280 T. 1, p. 65 T. 1, p. 95 T. 2, p. 278
	Soudure	– barre de fer cerclée d'anneaux de cuivre	1	T. 1, p. 68
	Moulage sphéroïdal	– boules de cuivre – œuf de cuivre	4 1	T. 1, p. 88 ; T. 1, p. 124 ; T. 2, p. 308, 309 T. 2, p. 304

NOTES

1. J. Greenberg, « Etudes sur la classification des langues africaines », in *Bifan*, Ser. B. Sc. hum., t. XVI, nos 1-2, janvier-avril 1954, p. 83-142.

2. Gérard Collomb, « Métallurgie du cuivre et circulation des biens dans le Gabon précolonial », in *Objets et mondes*, t. 18, fasc. 1-2, 1978, p. 59-68 ; Marie-Claude Dupré, « Pour une histoire des productions : la métallurgie du fer chez les Téké, Ngungulu, Tsaayi (République populaire du Congo) », in *Cahiers ORSTOM*, sr. Sc. Hum., vol. XVIII, n° 2, 1981-82, p. 195-223.

3. Les principales subdivisions géographiques de la Nubie se trouvent contenues dans la contribution de Shehata Adam, « La Nubie trait d'union entre l'Afrique centrale et la Méditerranée, facteur géographique de civilisation », in *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 8, Paris, Jeune Afrique/Unesco, 2e éd., 1984, p. 239-258.

4. Sur le début de la métallurgie en Egypte, nous renvoyons au texte que Jean Vercoutter a consacré à cette question dans le *Dictionnaire archéologique des techniques*, tome II.

5. *Ibidem*.

6. Marc Ropivia, « Les Fang dans les Grands Lacs et la vallée du Nil », in *Présence africaine*, n° 120, 4e trimestre 1981, p. 46-58.

7. Marc Ropivia, « Migrations bantu et tradition orale des Fang », in *Le Mois en Afrique*, vol. 18, nos 211-212, 1983, p. 121-132 ; et « L'âge des métaux chez les Fang anciens », in *Le Mois en Afrique*, vol. 20, nos 223-224, 1984, p. 152-163.

8. Pour connaître davantage sur le « Néolithique de Khartoum », on peut lire : Raymond Mauny, *Les siècles obscurs de l'Afrique noire, histoire et archéologie*, Paris, Fayard, 1970, p. 53 ; Robert Cornevin, *Histoire de l'Afrique*, tome I : « Des origines au XVIe siècle », Paris, Payot, 1967, p. 58 ; F. Debono, « Préhistoire de la vallée du Nil », in *Histoire générale de l'Afrique*, vol. I, chap. 25, Paris, Jeune Afrique/Unesco, 2e éd., 1984, p. 669-691 ; J. Vercutter, « Invention et diffusion des métaux et développement des systèmes sociaux jusqu'au Ve siècle avant notre ère », *Ibid.*, chap. 28, p. 759.

9. Pierre Alexandre, *Les Africains*, Paris, éd. Lidis, 1981, p. 360-368.

10. Les sites et les objets de cuivre datés à ce jour en Afrique subsaharienne ont fourni des âges relativement récents par rapport à ceux du fer. A Sanga, le kisalien cuprifère se situe entre le IXe et le Xe siècle ; le site d'Igbo Ukwu (est du Nigeria) aurait fourni des objets en cuivre datant du IXe siècle ; pour D. W. Phillipson la métallurgie du cuivre en Afrique australe serait contemporaine du premier et du deuxième âges du fer ; Poznansky pense que la mine de cuivre de Kansanshi en Zambie du Nord daterait du IVe ou du Ve siècle de notre ère. Enfin, il importe de souligner que les dates obtenues pour le site d'Akjoujt en Mauritanie par Nicole Lambert se situent au Ve siècle avant notre ère.

11. G. Collomb, *op. cit.* ; R. Mauny, *op. cit.* ; dans le cadre de l'origine du minerai, on invoque souvent le commerce avec les Européens comme facteur d'approvisionnement de certaines régions en lingots de cuivre ou en neptunes. Quant aux techniques de travail, même pour le Sahara occidental, leur origine est méditerranéenne chez R. Mauny.

12. Borislav Javanovic, « Les débuts de l'exploitation des mines de cuivre en Europe », in *Pour la science*, n° 33, juillet 1980, p. 108-113 ; Robert Clarke, *Naissance de l'homme*, Paris, éd. du Seuil, Coll. Points-sciences, 1980, p. 216-217.

13. Percy Knauth et autres, *La découverte du métal*, Nederland, B.V., éd. Time-Life International, 1974, p. 37.

14. M. Ropivia, *op. cit.*, 1984.

15. On retrouve dans les mêmes sites actuellement connus comme étant ceux du fer à la fois des indicateurs d'une métallurgie du fer et du cuivre.

16. Pour un complément d'informations, lire à ce sujet : R. Cornevin, *op. cit.*, p. 469 ; M. Posnansky, « Les sociétés de l'Afrique subsaharienne au premier âge du fer », in *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 29, Paris, Jeune Afrique/Unesco, 1984, p. 780-781 ; Francis Van Noten, *The Archaeology of Central Africa*, Grazl, Austria, Akademische Druck-u-Verlagsanstalt, 1982, p. 89-91.

17. D. W. Phillipson, « Les débuts de l'âge du fer en Afrique méridionale », in *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 27, Paris, Jeune Afrique/Unesco, p. 745.

18. D. W. Phillipson, *The Prehistory of Eastern Zambia*, Nairobi, British Institute in Eastern Africa, 1976, p. 105-106.

19. P. Alexandre, *op. cit.*, p. 318.

20. G. Collomb, *op. cit.*, p. 60.

21. *Idem*.

22. M.-C. Dupré, *op. cit.*, p. 198.

23. G. Collomb, *op. cit.*

24. Il faudra attendre un métal plus dur, en l'occurrence le fer, pour que naisse un véritable génie de l'hydrodynamique avec le façonnement de la pirogue monoxyle à partir des gros troncs d'arbres évidés.

25. On peut dater l'occupation de cet espace à partir du début de l'ère chrétienne puisque c'est vers la fin du IVe siècle de notre ère que les historiens et préhistoriens situent les plus anciennes traces d'occupation humaine à Zimbabwé, voir à ce sujet Pierre Alexandre, *op. cit.*, p. 582-583.

26. Jan Vansina, « Western Bantu Expansion », in *Journal of African History*, vol. 25, n° 2, 1984, p. 129-145.

27. Cités par J. Vansina, *ibid.*

28. *Ibidem.*

29. Thurstan Shaw, *Igbo Ukwu, an account of archaeology discoveries in Eastern Nigeria*, (2 vol.), published for the Institute of African Studies, University of Ibadan, London Faber and Faber Ltd, 1970, p. 104-207.

30. Sur quelques exemples de correspondances claniques entre ethnies de l'espace Gabon-Congo, nous renvoyons aux travaux de Georges Dupré, « Le commerce entre sociétés lignagères : les Nzabi dans la traite à la fin du XIXe siècle (Gabon-Congo) », in *Cahiers d'études africaines*, n° 4, 1972, p. 616-658 ; André Raponda-Walker, « Une curieuse coutume gabonaise : la parenté entre clans familiaux de tribus différentes », in *Liaison* (organe des cercles culturels d'AEF), n° 69, mai-juin 1959, p. 45-48 ; Denise Paulme, « La notion de parenté dans les sociétés africaines », in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 15, 195, p. 150-173.

L'ÉTAT DE L'ANTHROPOLOGIE CULTURELLE DU MONDE BANTU OU ÊTRE BANTU ET ANTHROPOLOGUE EN 1985

PAR J.E. MBOT

« Anthropologie culturelle et anthropologie sociale couvrent exactement le même programme, l'une partant des techniques et des objets pour aboutir à l'activité sociale (...) rendant possible et conditionnant la vie en société, l'autre partant de la vie sociale pour descendre jusqu'aux choses sur quoi elle imprime sa marque et jusqu'aux activités à travers lesquelles elle se manifeste. »

Claude LEVI-STRAUSS

Ici j'aimerais dire que loin de moi l'idée de revenir aux théories, aux méthodes et encore moins à l'histoire de la discipline, étant entendu que ces diverses productions ont fait l'objet d'études approfondies par des spécialistes compétents. C'est pourquoi je me contenterai de jeter un regard sur ce que j'appellerai les cadres de production en anthropologie hier et aujourd'hui notamment s'agissant du monde bantu.

Par cadres de production, il faut entendre les conditions sociales, les contextes sociaux, qui conditionnent à la fois la collecte des données, le traitement des matériaux et, en définitive, l'utilisation de ces données en terme de produit social pour un usage social donné.

Un exemple : il y a quelque dix ans j'ai eu à proposer une méthode de traitement des énoncés. A l'époque, travaillant pour l'honorable professeur Dominique Zahan à la Sorbonne, j'avais eu à dépouiller une centaine de récits, mythes, légendes et contes relatifs au soleil et à la lune chez les Bantu. Du dépouillement il ressortait :

— premièrement, des énoncés enregistrés dans des communautés bantu sur le soleil et la lune ;

— deuxièmement, des circonstances sociales : institutions, rites, divisions de saisons, tenures foncières et procédés culturaux ayant un lien avec la lune et le soleil ;

— troisièmement enfin, des interprétations de rapporteurs qui ne permettaient malheureusement pas de situer les récits dans leur contexte de production et encore moins d'aboutir à une analyse comparative ultérieure entre les récits, entre les mythes.

Cet échec, échec dans la mesure où l'on n'avançait pas dans la connaissance des peuples concernés, me faisait proposer en 1973 une méthode d'analyse des énoncés qui prenait en considération tous les contextes de production permettant une compréhension globale du récit situé dans la société concernée.

J'en suis arrivé à me demander aujourd'hui si les études anthropologiques ne doivent pas être considérées comme des récits et comme des mythes auxquels on appliquerait la même méthode. Dès lors, toute spéculation sur l'évolution de ces études, tant au plan de l'orientation théorique que méthodologique, serait un acte gratuit face aux situations spécifiques historiques et sociales des producteurs de ces études anthropologiques, étant entendu que ce qui importe réellement ce sont les cadres de production.

Prenons un autre exemple relatif aux cadres de production. En 1963, lors de l'aggiornamento de Jean XXIII et s'agissant de son grand projet de réformer l'Eglise catholique, j'étais chargé d'enregistrer au Gabon des chants traditionnels, des récits, des contes, qui devaient servir non seulement pour la catéchèse — ce qui signifie la vulgarisation de l'enseignement évangélique — mais aussi pour la célébration du culte religieux. Je me suis rendu compte plus tard que des missionnaires tels que Trilles, Galley, Adam avaient effectué avant moi la même démarche mais en la qualifiant d'étude ethnologique.

En 1968, et déjà sur le terrain comme jeune ethnologue, j'avais eu à participer à une étude sur l'intégration des ouvriers gabonais à la COMILOG, entreprise de manganèse du Gabon. Là encore et une fois de plus, le travail était commandité par les dirigeants d'entreprises et pour de meilleures conditions de production de manganèse. Cette étude ne fut pas moins scientifique qu'une autre et je suis sincère en le disant.

A la suite de tous ces exemples, nous voulons montrer que l'état de l'anthropologie à un moment donné est conditionné par les cadres de production des anthropologues.

S'agissant de l'anthropologie actuelle je propose de nous centrer sur une date, 1885. Cette date est surtout connue parce qu'elle marque pour les Africains et notamment pour nous autres les Bantu, l'avènement du partage de l'Afrique entre les diverses administrations coloniales. Les historiens de notre discipline rapportent que les formes de production de l'anthropologie varient selon les administrations en présence. Ainsi l'anthropologie britannique sera gérée par le principe de la séparation des communautés au moment où l'anthropologie française sera régulée par celui de l'assimilation. Nous ferons le point là-dessus ultérieurement.

Cependant, je m'inscris en faux quand certains historiens fondent la démarche de l'anthropologie sur l'impérialisme, parce que 1885 est aussi la date de la publication de la grande *Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert.

« Le but d'une encyclopédie, disaient-ils, est de rassembler les connaissances éparses

sur la surface de la terre, d'en exposer le système général aux hommes avec qui nous vivons et de le transmettre aux hommes qui viendront après nous. »

Se conformant au classement alphabétique, l'*Encyclopédie* va se charger d'inventorier systématiquement toutes les connaissances de l'époque et avec pour seul objectif l'intérêt général de l'humanité et le progrès du genre humain.

Mais pour en revenir aux cadres de production, et s'agissant de l'*Encyclopédie*, il faut noter que l'élargissement du monde depuis la fin du XVe siècle par les découvertes de la navigation, de l'astrologie et de la physique et par l'ethnologie à ses débuts conduit l'Occident à une nouvelle conscience de son unité propre qui lui permet de se situer dans l'unité plus large de l'humanité. Les penseurs du XVIIIe siècle européen vont s'efforcer de dégager le sens de l'entreprise de civilisation, qui assure la convergence des efforts des individus et des sociétés.

Il résulte encore de cet esprit de l'*Encyclopédie* des idées jugées révolutionnaires à l'époque. Les encyclopédistes tiennent l'espèce humaine pour une : tous les humains ont les mêmes droits, il n'y a pas de peuple élu, il n'y a pas de race supérieure, les différences entre les hommes sont sans importance.

La question se pose donc ici de savoir pourquoi en 1885, au moment même où paraît la grande *Encyclopédie* et où se fait par ailleurs le partage de l'Afrique, pourquoi l'Afrique reste-t-elle en dehors de l'esprit de l'*Encyclopédie* ?

La réponse est qu'entre 1751, date de la parution du *Discours préliminaire* de d'Alembert à l'*Encyclopédie* — discours qui prône le service de la science pour l'intérêt général de l'humanité —, et 1885, date du partage de l'Afrique mais aussi de parution de la grande *Encyclopédie*, les cadres de production de la science ont totalement changé.

Que ce soit l'ethnologie des explorations des voies de commerce et des marchands (pour la recherche de l'ivoire, du catouchouc, du bois...), l'ethnologie appliquée aux peuples avec qui ce commerce, ce négoce se développe, que ce soit l'ethnologie des missionnaires, appliquée pour une meilleure évangélisation des fétichistes, ou encore l'ethnologie de l'administration coloniale pour la gestion efficace et rationnelle des ressources humaines des colonies, de 1885 à la veille des indépendances, l'anthropologie coloniale va se développer en Afrique en excluant systématiquement ce qui apparemment n'est pas rentable pour l'Europe ; et d'abord les connaissances des Africains jugées primitives, contrairement à l'esprit de l'*Encyclopédie*.

La caractéristique des dictionnaires et des encyclopédies apparus à cette époque sur l'Afrique est que la méthode n'est plus l'exhaustivité parce que reposant sur les lettres de l'alphabet, mais tout au contraire une sélection de thèmes en fonction des besoins imposés aux rédacteurs de ces ouvrages.

La périodisation de cette anthropologie est dès lors donnée comme suit par les historiens de l'anthropologie de notre Afrique :

Du XVIIIe siècle à la Seconde Guerre mondiale :

— Naissance de l'ethnologie de terrain basée sur la transformation rationnelle du rapport colonial qui devient ainsi rapport scientifique ; on passera progressivement des récits de voyages et de la littérature exotique, aux renseignements ethnographiques exigés par les administrations coloniales, jusqu'à l'anthropologie appliquée, s'agissant singulièrement de l'étude des phénomènes politiques (le cas des Mau-Mau au Kénya) ;

— Les différences des politiques coloniales et des théories ethnologiques donnent lieu à diverses écoles nées des besoins diversifiés et des problèmes pratiques dans les colonies expérimentées par les administrations coloniales différentes ;

— Le passage de l'idéologie coloniale à la pratique ethnologique repose cependant sur un certain nombre de thèmes de recherche et une certaine élaboration conceptuelle :

- en Grande-Bretagne anthropologie appliquée, fonctionnalisme et acculturation,
- en France, monographie-catalogue, fait social total, technologie et cosmogonie.

De 1945 à 1960 :

— L'irruption des guerres de colonisation et des masses africaines réclamant l'indépendance ;

— La contestation conséquente du rapport dominant-dominé, Europe-Afrique au niveau politique, économique, social entraînant la contestation de la validité des analyses de l'ethnologie de l'administration coloniale font apparaître à partir de 1950 et avec l'ethnologie une rupture au niveau des thèmes de recherche — ceux-ci vont se recentrer grâce à Georges Balandier en France sur trois principes :

- les sociétés africaines ont une histoire (« traditionnelle et moderne ») ces sociétés sont dynamiques et subissent des contradictions à l'intérieur d'elles-mêmes, contrairement à ce que laissent supposer les analyses fonctionnalistes,
- les mouvements sociaux et idéologiques actuels révèlent à la fois la structure papée et les modalités des transformations provoquées par la situation coloniale,
- la situation coloniale est un phénomène global et de nature inégalitaire. La prise en compte de cette situation par les sciences sociales met en cause la nature des rapports Europe-Afrique comme fait dominant-dominé et entraîne en conséquence des nouvelles formes d'analyse scientifique.

Des faits sociaux apparemment primitifs et irrationnels ont leur raison d'être face au phénomène moderne.

Aujourd'hui, il faut bien reconnaître que la problématique de toute cette approche historique aboutit à situer comme une fatalité les sociétés africaines dites traditionnelles en face de la société occidentale dite moderne.

La notion de société traditionnelle apparaît dans la littérature anthropologique et sociologique de façon ambiguë sans définition de type ou de modèle formalisés comme tels mais plutôt par oppositions que par critères spécifiques reconnus. Exemples : société traditionnelle-société industrielle, société traditionnelle-société urbaine, société traditionnelle-société développée. Complétant ces oppositions on parle de « société en transition » et de « société dualiste ».

La question revient de savoir si la notion de traditionnalisme vise : les sociétés paysannes ? les sociétés africaines avant la colonisation ? les sociétés villageoises après la colonisation et les transformations imposées par celle-ci ?

La notion de société moderne apparaît en fondamentale comme « caractéris-

tiques communes aux pays qui sont les plus avancés en matière de développement technologique, politique, économique et social ».

« Historiquement, la modernisation est le processus de changement vers ces types de systèmes sociaux, économiques et politiques qui se sont développés en Europe occidentale et en Amérique du Nord depuis le XVIIe siècle jusqu'au XIXe et se sont ensuite répandus vers ces types de sociétés. »

C'est donc en prenant pour normes ce type de développement, européen et américain, que les sociologues et anthropologues définissent les sociétés africaines ou non européennes.

Il est intéressant de se pencher sur les définitions traditionnelles des sociétés vues par les Européens en dehors du modèle européen de développement. Les caractères dominants imputés à ces types de formation sociale sont :

— La société traditionnelle est une société conforme aux modèles impliqués par la charte mystique (les « traditions »), obéissant à la conception première et maintenue de l'ordre du monde (cosmique) et de l'ordre des hommes.

— C'est une société de la conformité et du consensus qui ne laisse pas de place au dissentiment et donc à la contestation. Elle dispose de mécanismes efficaces de résolution de conflits.

— C'est une société répétitive, reproduisant de génération en génération et sans variations significatives ses structures ; cette reproduction pure et simple est expliquée par la nature et le fonctionnement régulier des instruments sociaux auxquels recourent la tradition et ses agents, et par l'impossibilité de concevoir une alternative, des formes différentes d'agencement de la société.

— C'est une société située hors de l'histoire, ou en marge de celle-ci.

En résumé, société traditionnelle équivaut à conformité, consensus, répétition, absence d'histoire ou de mouvement.

En conclusion, nous devons noter avec évidence que l'étude des cadres de production, aboutissant à la problématique de la société traditionnelle face à la société moderne, a pour seule constante les changements des contextes de production qui donnent lieu à chaque fois à des approches ethnocentriques. Certes, l'esprit de l'*Encyclopédie* à la base de la science moderne et notamment de l'anthropologie est détourné de ses ambitions originelles : l'inventaire total de toutes les connaissances humaines. Mais doit-on pour autant prétendre que l'anthropologie africaine est mal partie parce que loin de l'avoir développée à partir de connaissances africaines endogènes on a préféré transplanter technique et sciences assujetties aux besoins extérieurs toujours plus impérieux ?

A cela il faut répondre par la négative. D'abord parce qu'à chaque période de l'histoire de l'humanité, et singulièrement avec elle celle des sciences, les objectifs et les priorités changent, imposant de nouveaux modes de vie et d'appréhension ainsi que de nouveaux cadres de production. C'est pourquoi avec la création du CICIBA, une nouvelle chance nous est donnée.

En effet, les techniques développées en son sein, telles que l'informatique, la télématique et l'audio-visuel, me font dire que plus que jamais nos civilisations orales sont appelées à un nouveau rendez-vous avec l'histoire de l'humanité. Pour cela je vois trois démarches :

1) *La collecte systématique des données :* Celle-ci qui a été en baisse depuis les indépendances a désormais des raisons de connaître un développement accru grâce aux nouveaux outils évoqués plus haut, mais à une seule condition, que l'artisanat disparaisse en anthropologie et que naisse désormais l'esprit d'unité de production.

2) *La science du récit :* Celle-ci doit se développer comme une véritable exégèse. Qu'il soit scientifique ou pas, le récit doit pouvoir être saisi à travers tous ses contextes de production. Nous pensons que c'est de cette seule manière qu'il devient une des conditions indispensables à la production de toute anthropologie culturelle.

3) *L'ethno-science :* Celle-ci signifie avant tout économie de connaissances endogènes qui vient en complément de la science moderne.

Vous me permettez en conséquence de me féliciter de l'initiative prise par les chefs d'Etat de la zone bantu si l'on mesure que la dimension de leur entreprise dans le cadre du Centre international des civilisations bantu est aussi immense que le projet de d'Alembert et Diderot à travers l'*Encyclopédie* et pour une nouvelle humanité.

ANNEXE 1

ANTHROPOLOGIE CULTURELLE DU MONDE BANTU
RAPPORTS ENTRE L'EUROPE ET LE MONDE BANTU DE 1364 A 1945*

I. Evénements historiques en Afrique équatoriale et centrale

Au XVIe siècle

1500 : Début de la dynastie lounda.
1508 : Règne d'Afonso Ier au Congo, début du XVIe siècle.
1518 : Dom Enrique : 1er évêque congolais.
1543 : Mort d'Afonso Ier au Congo.
1569 : Les Jaga attaquent le Congo et dévastent la capitale.
1570 : Les Jaga sont repoussés avec l'aide des Portugais.
1585 : Fondation du 2e royaume louba.

Au XVIIe siècle

1662 : Conversion éphémère du roi du Loango.
1665 : Bataille d'Ambuila au Congo.
1680 : Fondation du royaume du Bouganda.
1693 : Le Congo perd son indépendance. Le roi est sous la dépendance du roi du Portugal.

* Sources : *Histoire de l'Afrique, 1364-1960. — La dispersion des Bantu. — Afrique noire : L'ère coloniale.*

Au XVIIIe siècle : les Compagnies coloniales

1766-1773 : Missionnaires aux royaumes de Loango et de Kakongo.
1777 : Essais de missions catholiques au Gabon.
1787 : Traite des Noirs et comptoirs de commerce.
1789 : L'Allemand Hornemann disparaît au Tchad.
1793 : Le gouverneur révolutionnaire abolit l'esclavage (rétabli ensuite par Napoléon).

Au XIXe siècle : la conquête coloniale

1855-1864 : Mission de Paul du Chaillu au Gabon.
1872-1874 : Missions du marquis de Compiègne au Gabon.
1873 : Début des missions de P.S. de Brazza au Gabon puis au Congo.
1885 : Le congrès de Berlin ou le partage de l'Afrique.
1897-1898 : Missions Marchand et Fachoda au Gabon, Congo et en R.C.A.
1899 :
- prise de Zinder et mission Afrique centrale par le lieutenant Meynier ;
- chute de l'empire de Rabah sous le commandement d'Emile Gentil ;
- missionnaires au cœur du continent (Gabon, Congo, RCA).

Au XXe siècle : Mise en place du système colonial

1900-1919 : Pressions sur le terrain au Tchad.
- économie de traite ;
- systèmes administratifs ;
- pacification ;
- exploitation totale ;
- oppression politique et administrative.

II. *Evénements historiques en Afrique de l'Est et du Sud*

Au XVIe siècle

1500-1510 : Les Portugais s'emparent de tous les ports de l'Afrique de l'Est.
1561 : Convention du roi du Monomotapa.
1591-1598 : Les Hollandais dans l'Ile Maurice.

Aux XVIIe, XVIIIe et XXe siècles

1652 : Installation des Hollandais au Cap.
1700 : Les Rowi envahissent le Monomotapa.
1703-1710 : Tentative des Portugais de reprendre les ports de la côte orientale.
1725 : Reconstitution du Zimbabwe par les Rowi au Monomotapa.
1787 : Naissance de Tchaka.
1795 : Arrivée des Anglais au Cap.
1798 : Exploitation de lacerda au Zambèze et dans la région des Grands Lacs.
1885 : Le congrès de Berlin ou le partage de l'Afrique.
1900-1919 : Mise en place du système colonial.
1939-1945 : Seconde Guerre mondiale.

ANNEXE 2

POUR UN ATLAS HISTORIQUE DE L'ANTHROPOLOGIE CULTURELLE DU MONDE BANTU

Ce que nous avons dit au sujet des cadres de production est encore illustré par les tableaux mis en annexe du présent document.

On remarque en particulier que les thèmes dominants des périodes précoloniale et coloniale concernent l'organisation politique, l'organisation sociale, la littérature orale, symboles et religion. Tandis que la période des indépendances se préoccupe avant tout du changement social et des langues sans pour autant négliger les autres domaines : Art, organisation sociale, religions, rites et croyances, sites, etc.

On note d'autre part que les anthropologues africains (cf. tableau n° 2, Unesco) se consacrent surtout précisément au changement social et aux langues.

Tableau n° 1. THÈMES ET PRODUCTIONS POUR CHAQUE PÉRIODE HISTORIQUE

Thèmes / Périodes	Précoloniale	Coloniale	Post-coloniale	Indépendance	
Alimentation	1		3	4	8
Alliances		1	3	5	9
Ancêtres			3	4	7
Architecture	1			4	5
Art	1		21	140	162
Artisanat			1	4	5
Chefferie	2	1	3	5	11
Cosmétique			2		2
Droit			1	4	5
Economie	4	1	2	9	16
Langues	1		5	42	48
Litt. orale	1	16		26	43
Médecine	1	2	2	7	12
Métallurgie	1	1		8	10
Migration	1	1	3	2	7
Mœurs					
Org. politique	17	5	7	12	41
Org. sociale	5	5	14	34	58
Population	1			3	4
Religion/Rites Croyances	3	2	4	20	29
Symboles		14		1	15
T. foncière	2	2		2	6
Sites	6	1	2	27	36
	47	36	93	363	539

Source : Répertoire Unesco 1963.

Tableau n° 2. THÈMES ET TRAVAUX DES AFRICANISTES

Africanistes / Thèmes	Africains	Européens	Asiatiques	Américains	Australiens	
Agriculture			1			1
Alimentation		1				1
Alliance	1	3				4
Art	5	24	2	3		34
Artisanat		1				1
Changements	11	17	3	11		42
Culture	2	10		3		15
Développement	1	4		1		6
Droit		7	2	1		10
Economie		5	1	3		9
Elevage		1				1
Habitat		1				1
Langues	11	32	6	10	2	61
Littérature	1	9	2			12
Mœurs	1	1				2
Org. pol.	1	20		8		29
Org. sociale	6	29	2	8	2	47
Plantes		2				2
Population	1	6				7
Religion	5	27	1	4		37
Sites	1	8	20			29
Symboles	1	1				2
		6		3		9
	48	215	20	55	4	342

Source : Répertoire Unesco 1963.

Tableau n° 3. RÉPARTITION DES THÈMES DES TRAVAUX DES AFRICANISTES PAR ZONE GÉOGRAPHIQUE

Zone géo. Thèmes	Af. noire	Af. occ.	Af. orien.	Af. cent.	Af. aust.	Af. Sud	Zone bantu	
Agriculture	1							1
Alimentation	1							1
Alliance	1	1		2	1			5
Art	19	8	3	4	2		1	37
Artisanat	1							1
Changement	17	8	6	8	2	4		55
Culture	8	2	1	3	1		1	16
Développement	3		1	1				5
Droit	4	1	3					8
Economie	6		2	3				11
Elevage				1				1
Habitat				1				1
Langues	16	15	5	7		1	19	63
Littérature	2	7	1	3	1	1		15
Mœurs					1	1		2
Org. pol.	15	5	5	5	2		2	34
Org. sociale	16	6	10	10	2	1	3	48
Plantes	2	1						3
Population	3	3	1	1				8
Religion	21	4	5	10	2	1	1	44
Sites	1	2		1	1	1	1	7
Symboles	2							2
T.F.	1	1	6	2				10
	139	64	49	62	16	10	28	378

Source : Répertoire Unesco 1963.

Tableau n° 4. RÉPARTITION DES TRAVAUX DES AFRICANISTES PAR PÉRIODE HISTORIQUE

Périodes/thèmes	Coloniale	Post-coloniale	Indépendance	
Agriculture			1	1
Alimentation			1	1
Alliance		1	3	4
Artisanat			1	1
Changement		7	35	42
Culture	1	5	9	15
Développement		3	3	6
Droit		3	6	9
Economie		1	7	8
Elevage		1		1
Habitat		1		1
Langues	3	21	35	59
Littérature		5	7	12
Mœurs		1	1	2
Org. politique		7	23	30
Org. sociale	6	16	25	47
Plantes			2	2
Population		3	4	7
Religions	3	11	24	38
Sites		3	5	8
Symboles		1	1	2
T. foncière	1	4	4	9
	14	103	221	388

Source : Répertoire Unesco 1963.

Tableau n° 5. RÉPARTITION DES PRODUCTIONS PAR PÉRIODE HISTORIQUE

Périodes/thèmes	Précoloniale	Post-coloniale	Indépendance	
Art			1	1
Culture			2	2
Economie			7	7
Ethnie		2	7	9
Langue			14	14
Litt. orale			4	4
Migration		1	18	19
Org. pol.			2	2
Org. soc.		2	5	7
Rites		1	1	2
Sites			2	2
			1	1
		6	64	70

Source : Banque de Données CICIBA.

Tableau n° 6. INSTITUTIONS SPÉCIALISÉES EN ANTHROPOLOGIE CULTURELLE BANTU DANS LES PAYS MEMBRES DU CICIBA

Is/pays	Instituts	Centres	Départements scientifiques spécialisés	Laboratoires	Bibliothèques	Musées	
Angola	1	1	2	1		2	7
Centrafrique	1		1			1	3
Comores		1				2	3
Congo		3	1	1			5
Gabon	1	1	1		2	1	6
G. équatoriale			1		1	1	3
Rwanda			1	1			2
Sao Tomé et principe			1			1	2
Zaïre	1	3	1				5
Zambie	2	1	1				4
	6	10	10	3	3	8	40

LITTÉRATURES
ORALES ET ÉCRITES

KADIMA-NZUJI MUKALA, La littérature écrite comparée et l'identité culturelle des peuples de langues bantu *(p. 351)*.

MUFUTA KABEMBA, Typologie comparée des œuvres littéraires orales bantu de l'Afrique centrale et orientale *(p. 362)*.

NTABONA ADRIEN, Recherches en littérature orale : Proposition d'une méthode circonscrite à la zone des langues bantu *(p. 373)*.

SOUNDJOCK-SOUNDJOCK NYOM EMMANUEL, Littérature orale et esthétiques migrations *(p. 388)*.

LA LITTÉRATURE ÉCRITE COMPARÉE ET L'IDENTITÉ CULTURELLE DES PEUPLES DE LANGUES BANTU

PAR MUKALA KADIMA-NZUJI

L'étude tant soit peu approfondie de toute littérature exige la maîtrise des instruments obligés de travail que sont les bibliographies. Pour quiconque s'occupe du domaine africain, celle de l'Allemand Janheiz Jahn, intitulée *Bibliography of Creative African Writing*[1], reste indispensable.

Publiée en 1971 elle présente un triple intérêt : d'abord elle recense tous les ouvrages imprimés jusqu'alors dans les langues européennes ; ensuite, malgré l'omission ou l'exclusion des littératures amharique (Ethiopie) et haoussa (Nigéria), elle inventorie les textes en langues africaines ; enfin elle permet d'évaluer l'ensemble de la production littéraire écrite en langues autochtones ou étrangères par des Africains et que son auteur qualifie de « néo-africaine »[2]. Mais pour avoir privilégié telle œuvre parce qu'écrite en anglais même si sa valeur au double plan esthétique et thématique n'est pas évidente, au détriment de telle autre parce que composée en amharique, ou alors négligé ou ignoré telle littérature africaine de graphie arabe (la littérature peule de Guinée ou la littérature wolof du Sénégal), la bibliographie de J. Jahn accuse d'importantes lacunes.

C'est pour approfondir notre savoir bibliographique que le professeur belge Albert Gérard publie en 1971 son ouvrage fondamental, *Four African Literatures : Xhosa, Sotho, Zulu, Amharic*[3]. Cet ouvrage est consacré à l'Afrique australe et orientale. Au contraire de Jahn qui excluait de son champ de recherche la littérature amharique, Gérard retient celle-ci et recense 119 œuvres imprimées dues à 36 auteurs. En outre, examinant les domaines xhosa, sotho et zoulou, il complète les données chiffrées fournies par Jahn. Alors que Jahn signalait pour le sotho méridional 119 œuvres et 70 auteurs, Gérard dénombre pour la même période 132 œuvres et 80 auteurs. Alors que Jahn recensait 97 œuvres par 52 auteurs pour le xhosa, Gérard compte 116 œuvres par 70 auteurs. Pour le

zoulou, Jahn signalait 70 œuvres par 4 auteurs, Gérard 88 œuvres par 12 auteurs.

En somme sur les 2 130 œuvres (livres imprimés et pièces effectivement jouées à l'exclusion de tout texte demeuré confiné dans les revues et anthologies) écrites en Afrique noire, 62 % (1 309) sont en langues européennes et 38 % (821) en langues africaines d'une part et, d'autre part, les premières sont dues à 56 % (637) des auteurs et les secondes à 44 % (490)[4]. De ces différents chiffres l'on peut aisément déduire que dans l'état du savoir bibiographique qui était le nôtre en 1971 — date de la publication de l'ouvrage de J. Jahn —, et compte tenu des correctifs et des compléments apportés par Albert Gérard, la production littéraire de l'Afrique en langues autochtones était à peu près équivalente à celle rédigée et imprimée dans les trois principales langues européennes, à savoir l'anglais, le français et le portugais[5]. Mais ces données et les appréciations qu'elles autorisent sont aujourd'hui largement dépassées. Elles constituaient certes un premier bilan. Notre savoir bibliographique doit être complété et réévalué. C'est à cette préoccupation fondamentale que tentent de répondre les travaux de recherche initiés par le Centre pour l'étude des langues congolaises (CELCO) et le département de littératures et civilisations africaines de l'université Marien Ngouabi de Brazzaville[6].

Nous voudrions ici avancer des hypothèses de travail, indiquer des pistes de recherche et amorcer quelques réflexions sur la littérature écrite des peuples de langues bantu, que ce soit en langues européennes ou africaines. Notre propos s'articulera autour de deux principaux axes, à savoir : la littérature écrite en langues bantu et la littérature des peuples de langues bantu écrite en langues européennes.

LA LITTÉRATURE ÉCRITE EN LANGUES BANTU

Janheinz Jahn établit en 1971 que les langues européennes dans lesquelles sont rédigées 62 % des œuvres d'Afrique noire sont au nombre de huit : l'anglais, le français, l'espagnol, le portugais, le néerlandais, l'allemand, le latin et le hollandais du Cap. Quant aux langues africaines utilisées à des fins littérraires, il en recense 47 sur environ 700 langues parlées sur le continent dans sa partie subsaharienne[7]. Des 47 langues celles qui comptent le plus d'œuvres écrites sont bantu : le sotho, le xhosa et le zoulou en Afrique australe avec respectivement 98, 82 et 54 ouvrages.

De manière générale l'intérêt manifesté par les populations noires d'Afrique pour la mise en forme par l'écriture des grands moments de leur existence, des hauts faits de leur histoire, de leur expérience sociopolitique et culturelle a été de loin plus vif en pays de colonisation britannique et d'évangélisation protestante que dans les contrées dominées par les autres puissances coloniales et l'Eglise catholique.

En effet le problème linguistique, et partant d'écriture littéraire en langues autochtones, s'est posé en Afrique colonisée de manière différente suivant le type de colonisation. Dans les colonies françaises où la politique assimilationniste était pratiquée sans réserve, l'enseignement était dispensé aux Noirs en langue française, et cela dès la première année de primaire. L'Etat ne subventionnait les écoles des missions que dans la stricte mesure où celles-ci présentaient leur éducation en français. La situation était identique dans les colonies portugaises :

le portugais était de rigueur à tous les échelons de l'enseignement primaire, technique et supérieur et dans toutes les écoles. Toutefois, dans les classes des missions, les langues autochtones pouvaient être employées pour les cours de religion à la seule condition que l'enseignement fût exclusivement oral. D'où l'interdiction formelle d'écrire ou d'imprimer en langues africaines. Quant aux Anglais, pratiquant la doctrine de « l'Indirect Rule » et cherchant à ce que l'Africain se développât selon son propre génie, ils adoptèrent tôt une politique scolaire visant avant tout à adapter l'instruction à sa mentalité, à ses aptitudes intellectuelles et à ses besoins profonds. De ce fait, ils firent des langues autochtones le véhicule de l'enseignement dans toutes les écoles primaires. Toutefois au degré moyen et professionnel, l'anglais fut la langue d'enseignement.

Si par ailleurs l'on compare les deux types d'évangélisation, protestante et catholique, une constatation s'impose. A contraire de l'Eglise catholique dont la préoccupation essentielle fut de christianiser les peuples, c'est-à-dire de chercher d'abord à extirper jusqu'au fondement leurs coutumes jugées abominables pour les remplacer par l'édifice culturel préfabriqué au-delà des mers, puis à connaître leur milieu et leurs idiomes considérés comme clefs pour une meilleure évangélisation[8], les missions protestantes, comme la colonisation britannique du reste, se refusant à toute supplantation linguistique, se mirent à apprendre les langues autochtones à des fins de catéchèse.

L'une des conséquences de la politique coloniale britannique et du caractère spécifique de l'évangélisation protestante a été non seulement la réduction des langues africaines à l'écriture mais encore la création des conditions matérielles et morales suffisantes pour l'avènement d'une littérature écrite par des Africains dans leurs langues maternelles.

Afrique australe

A la fin du XIXe siècle, il existe déjà en Afrique australe une élite lettrée sotho. Cette élite trouvera dans le mensuel en langue locale, *Leselinyana*, imprimé sur les presses de la station de Morija, un lieu d'expression et de création littéraires. Les premiers écrivains sothos qui se recrutent parmi les convertis alphabétisés, les instituteurs, les catéchistes et les pasteurs, s'adonnent, encouragés par les missions, à la production des ouvrages didactiques et des hymnes mais aussi à la transcription des traditions orales. Ce faisant, ils inscrivent leur action dans le mouvement général inauguré par les missionnaires eux-mêmes, consistant à traduire avec l'aide d'Africains et à diffuser dans toutes les couches de la population, des manuels, des recueils d'hymnes et l'Ecriture sainte[9]. La traduction par le révérend Adolphe Mabille du roman *The Pilgrim's Progress* (Voyage du pèlerin) de l'Anglais John Bunyan contribuera à jeter les bases d'une littérature autochtone écrite au Lesotho.

Thomas Mofolo (1875-1948) s'initiera à l'écriture au sein du journal *Leselinyana* et sous l'influence de John Bynyan. Son premier roman, *Moeti oa bochabela*, qui est aussi le premier texte écrit en sotho, fut imprimé en feuilleton en 1906 ; il parut en volume en 1907 ; il fut traduit en anglais et publié en 1934 à Londres sous le titre *The Traveller of the East* (Le Voyageur vers l'Est). Inspiré de la technique allégorique de Bunyan, *Moeti oa bochabela* raconte « la quête d'un certain Fekesi, qui fuit l'Afrique, terre de ténèbres et d'iniquité, pour trouver paix et lumière dans la religion de l'homme blanc »[10]. Certes le roman de Mofolo

vise à souligner les bienfaits de l'évangélisation en Afrique, il n'en demeure pas moins qu'en intégrant dans son épaisseur symbolique mythes et légendes du terroir, il traduit la fidélité de son auteur à son patrimoine oral, et témoigne sans doute de sa volonté de réaliser une harmonieuse synthèse de l'apport occidental et de la culture africaine.

Lorsque paraît en 1910 *Pitseng*, le second roman de Thomas Mofolo, on n'observe aucun changement. Le champ thématique exploré demeure les bienfaits du christianisme. Cependant avec la publication en 1925 de *Chaka* qui sera traduit en français, en allemand et en italien, Mofolo s'élève au rang des meilleurs écrivains du monde parce qu'il aura su, en réinscrivant dans la mémoire collective l'« histoire éternelle de l'homme (en l'occurrence Chaka) que le destin protège, qui connaît l'ambition et la tentation du mal, et qui mourra seul, abandonné de tous, maudit à la fin de son existence comme il l'avait été au commencement, du temps de son enfance »[11], éclairer d'une lumière vive le lien universel entre le pouvoir absolu et la solitude de celui qui l'exerce.

Alors que la littérature écrite en sotho trouve entre 1906 et 1912, en la station de mission de Morija, le lieu de son éclosion et de son épanouissement, celle en xhosa naît et se développe à Lovedale, siège de la mission de l'Eglise d'Ecosse, créé en 1824. Si les hymnes de facture conventionnelle composés sur le modèle européen par le prince Ntsikana, et publiés en 1828 en xhosa et en anglais, marquent en quelque sorte les débuts de cette littérature, il faudra cependant attendre le roman *Ityala lamawele* (Le procès des frères jumeaux) de Samuel Edward Krune Mqhayi (1875-1945), publié en 1913, pour assister à l'avènement d'une littérature originale écrite en xhosa.

Des trois littératures d'Afrique australe qui se sont exprimées en langues bantu, celle écrite en zoulou est apparue assez tardivement. Ce retard s'explique en grande partie par l'implantation tardive en pays zoulou de l'administration coloniale et des missions, la dernière résistance armée de ce peuple datant de 1906. C'est donc par la publication en 1933 d'un roman sur Chaka, intitulé *Insila Ka Shaka*, de John Langalibalele, que la littérature écrite en zoulou prend son envol. Alors que les littératures sotho et xhosa sont apparues et se sont développées au sein respectivement des centres spirituels de Morija et de Lovedale, celle en zoulou se constitue autour des trois foyers culturels : la mission catholique des trappistes à Mariannhil, la revue hebdomadaire *Ilanga Lase-Natal* fondée en 1904, à Durban, par John Langalibalele, et la maison d'édition Shuter and Shooter à Pietermaritzburg. Un nom domine cette littérature : Benedict Wallet Vilakazi (1906-1947).

B.W. Vilakazi est l'auteur de trois romans : *Noma Nini* qui, retraçant l'arrivée des missionnaires à Groutville, marque le passage des Zoulous de la liberté à la sujétion ; *Nthewa Dingiswayo*, figure déjà popularisée par Mofolo, et *Nje Nempala* traitant de la révolte de 1906 déclenchée par les Bambatha contre les Blancs. Vilakazi est également auteur d'un volume de poésie, *Inkondla ka Zulu* (poésie zoulou), paru en 1935.

Afrique centrale

En Afrique centrale, la littérature écrite en langue bantu, au contraire de celle de l'Afrique méridionale, ne compte avant 1971 — date de la parution de la bibliographie de Janheinz Jahn — que quelques œuvres : une en bulu, en douala

et en lingala, deux en béti, trois en kinyarwanda et quatre en kikongo. Au total : dix œuvres.

Deux auteurs sont à signaler : Timoteo Vingadio et Emile Disengomoka. T. Vingadio est l'auteur de nombreux poèmes et contes en Kikongo[12]. E. Disengomoka, qui s'était déjà fait connaître dès 1937 en se présentant aux divers concours organisés par l'administration coloniale pour les lettrés « congolais », se révèle romancier de langue kongo en publiant en 1943 un récit, *Kwenkwenda* (Où irai-je ?) qui dépeint la situation ambiguë d'un « Congolais » (aujourd'hui Zaïrois) partagé entre le Christ et le clan.

Le bilan dressé par Jahn pour l'Afrique centrale date de 1971. Il est aujourd'hui très largement dépassé surtout lorsque l'on sait que, dans des pays comme le Rwanda et le Burundi — que le savant allemand classe dans l'Afrique orientale et que nous rangeons suivant le découpage actuel dans l'Afrique centrale —, l'essentiel de la production littéraire se fait en langues africaines.

Afrique orientale

Certes le développement littéraire en Afrique orientale a été favorisé d'abord par des maisons locales en association soit avec le gouvernement soit avec les groupes de missions chrétiennes, ensuite par la création en 1948 du Bureau de littérature d'Afrique orientale dont le but était de « satisfaire et en fait d'alimenter la demande toujours croissante, parmi les Africains lettrés, de livres de tout genre, et d'encourager le métier d'auteur chez les Africains »[13]. Néanmoins le plus ancien document connu à ce jour est un long poème intitulé *Utendi wa Tambuka* (Le livre de la bataille de Tambuka) ou *Utendi wa Herekali* (L'épopée d'Heraklios). Rédigé en swahili au moyen de l'alphabet arabe, ce poème de type ajami date de 1728. Maurice Houis écrit en effet dans son *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire* :

> « Comme ce poème est déjà une pièce élaborée, on peut valablement supposer que la tradition littéraire swahili remonte à une époque antérieure au XVIIIe siècle. »[14]

Albert Gérard est sur ce point plus affirmatif :

> « ... *l'Utendi wa Herekali* n'est pas la deuxième œuvre qui ait été écrite en swahili. D'autres manuscrits du XVIIIe siècle se révèlent, à l'analyse linguistique, être des copies d'œuvres plus anciennes dont il est évidemment impossible de dater la composition. »[15]

En attendant que des recherches plus poussées découvrent ou datent avec précision ces « œuvres plus anciennes » dont les manuscrits du XVIIIe siècle se révèlent être des copies, nous pouvons valablement supposer que les débuts de la littérature de langues bantu remontent « à une époque antérieure au XVIIIe siècle ».

Avec le poème *Utendi wa Tambuka*, conservé à Hambourg, sont jetées les bases de l'histoire littéraire de l'Afrique orientale (et, partant, des peuples de langues bantu). La tradition littéraire écrite en swahili, longue et puissante, s'étendra de la côte nord du Kenya où fleurit une poésie d'inspiration religieuse, de caractère didactique et de graphie arabe, vers le sud à Monbassa, patrie de Muyaka sin Hadji al-Ghassaniy (1776-1840), le poète nationaliste, auteur des vers virulents contre Seyyid Said, le sultan d'Oman. De Mombassa elle descendra

plus au sud jusqu'à Pemba (Tanzanie), « en particulier dans les milieux urbains et dans le voisinage des plantations de girofles »[16]

Lorsqu'en 1948 est créé le Bureau de littérature d'Afrique orientale, une tradition littéraire de graphie arabe d'abord puis d'écriture latine depuis la fin du XIXe siècle existe déjà en swahili dans cette partie du continent. Il serait donc exagéré sinon erroné de penser, à la suite de John Mbiti, que « les livres de pure littérature étaient tous des traductions, sans aucun travail original de création en langues indigènes (à ma connaissance) »[17]. Que l'inspiration religieuse et le caractère didactique de cette littérature soient perçus négativement, cela ne fait aucun problème ! Mais qu'on dénie à la poésie swahili tout « travail original de création » et qu'on la ramène à une simple traduction, cela ne correspond pas à la réalité ! Les travaux de l'écrivain tanganykais Lyndon Harries (alias Shaaban Robert) et plus près de nous ceux de Jan Knappert ont contribué, parmi tant d'autres, à projeter diverses clartés sur cette poésie afin d'en dégager la structure, les constantes et les harmoniques[18].

Dans son article sur « L'éveil de la littérature indigène de la tribu akamba », J. Mbiti donne une liste de volumes écrits en langues africaines et publiés de 1948 à 1956 par le Bureau de littérature d'Afrique orientale[19]. On ne retiendra ici, à titre indicatif, que les ouvrages en langues bantu, en l'occurrence le swahili, le kikuyu, le kikamba et le giryama, qui constituent avec le kitaraka, le kimeru, et au sud le kinyika, autour de Mombassa, l'îlot bantu du Kenya[20] :

OUVRAGES EN SWAHILI :

Robert (Shaaban), *Kusadikila*. Une histoire allégorique.

Ulenge (Youssouf), *Nguzo ya Maji na Hadithi Nyingine*. Une très courte suite d'histoires traditionnelles.

Zani (Z.M.S.), *Mashairi Yangu* (Mes poèmes). Une suite de quelques poèmes.

Mbotela (James), *Uhuru wa Watumwa* (La libération des esclaves). Pas complètement de création originale. Positif et biographique. Il existe une traduction en anglais.

Kuria (H.), *Nakupenda, Lakini* (Je vous aime, mais). Une pièce en un acte dépeignant la vie amoureuse de l'Africain.

OUVRAGES EN KIKUYU :

Ruthuku (J.-M.), *Ni ki Kirehaga Utonga ?* Court, pas entièrement imaginatif. Il apprend ce qu'apporte la fortune.

Gecaga (B.), *Gwata Ndai*. Petite suite de devinettes et histoires des Kikuyu.

OUVRAGES EN KIKAMBA :

Mbiti (John), *Mutunga na Ngewa Yake* (Mutunga et son histoire). Considérablement important, purement imaginatif. L'histoire et les aventures d'un garçon africain, Mutunga.

OUVRAGES EN GIRYAMA :

..., *Alagi A Anadamu*. Très courte suite d'histoires de la Giryama.

..., *Chabo Cha Kironda ni Katswetwse*. Autre court ensemble d'histoires et de proverbes.

Ces deux livres sont produits par un comité littéraire commun d'Africains et d'Européens.

Ces données, bien qu'imprécises quant à la date de publication de ces ouvrages et à la biographie des auteurs, n'en ouvrent pas moins des pistes de réflexion et des directions de recherches devant déboucher sur l'évaluation à la fois quantitative et qualitative de ces littératures.

La littérature écrite en langues bantu aujourd'hui

Le terminus *ad quem* des paragraphes précédents est justifié par le recours principalement à la bibliographie de Janheinz Jahn, qui inventorie et évalue la production littéraire africaine d'avant 1971 — date de sa publication. Il serait plus utile, plus fécond aussi pour le chercheur de s'interroger sur l'état présent des littératures écrites en langues bantu dans les limites du cadre géographique que le travail entrepris ici impose. Le but de l'interrogation est d'arriver à dégager les contours idéologiques et les lignes de force qui les sous-tendent ainsi que ce qui fonde leur unité. D'ores et déjà deux traits peuvent être retenus, qui caractérisent la production littéraire en langues bantu recensée par Jahn.

1) Elle est née en Afrique australe et centrale sous l'action des missions protestantes d'abord, catholiques par la suite, et en Afrique orientale, sous l'influence de l'islam. D'où l'inspiration religieuse et séculière qui l'anime et de surcroît lui imprime ce côté dévotionnel et didactique qui la marque fondamentalement.

2) Elle se veut le lieu où s'exprime vigoureusement la volonté des auteurs de réaliser une harmonieuse synthèse des apports européens et du fonds culturel africain.

La littérature écrite en langues bantu est caractérisée aujourd'hui par la diversité de ses sources d'inspiration et des idéologies qu'elle véhicule. Elle s'abreuve à l'histoire, lointaine ou immédiate, des peuples qui la portent ; elle orchestre et expose les problèmes sociopolitiques auxquels sont confrontés ces mêmes peuples.

Le roman zaïrois *Makalamba* de Yoka Mampuya (née en 1927) en est une belle illustration. Bien que son action se situe dans les années cinquante, ce roman rédigé en lingala, publié pour la première fois en 1964 puis réédité en 1976, n'en demeure pas moins l'exposé de ce qui aujourd'hui, aux dires de l'auteur, « constitue une grande préoccupation de notre société : le recours à l'authenticité et la lutte contre toutes les formes d'exploitation découlant du système colonial »[21].

LA LITTÉRATURE DES PEUPLES DE LANGUES BANTU ÉCRITE EN LANGUES EUROPÉENNES

Point n'est besoin de s'appesantir sur les conditions de naissance des littératures africaines en langues européennes ni sur leur évolution. Certes ces conditions et cette évolution varient comme pour les littératures en langues africaines d'une région à l'autre, d'une colonisation à l'autre ; une littérature

critique ou socio-historique abondante existe, qui les décrit le plus souvent minutieusement. Il serait cependant plus juste, plus fécond aussi de saisir ces littératures telles qu'elles fonctionnent aujourd'hui en leur diversité, pour enfin avancer quelque hypothèse de travail sur la spécificité de chacune d'elles, et singulièrement sur celle de la production des auteurs appartenant à l'aire culturelle bantu. C'est en somme la question de l'identité littéraire qui est posée.

L'hypothèse de travail que l'on voudrait avancer ici (en attendant des études plus approfondies) est qu'en dépit :

1) d'une vision homogénéisante de l'Afrique qui continue d'inspirer et d'animer une certaine critique,

2) d'une communauté réelle de problèmes sociopolitiques et économiques inhérents aux pays du tiers monde, qui justifie cette vision,

3) de la transposition opérée par bon nombre d'écrivains africains dans l'idéologie de l'écriture et/ou du texte, du conflit des langues de création et des langues maternelles,

4) des conditions communes de production et de réception (dépendance encore nettement marquée vis-à-vis des institutions culturelles et des circuits économiques allogènes : maisons d'édition, enseignement, centres culturels, qui les produisent ou les consomment, exception faite sans doute des littératures anglophones) qui caractérisent l'ensemble des littératures africaines,

il existe en Afrique aujourd'hui des spécificités littéraires sous-régionales qu'on aurait tort de gommer sans examen préalable par la seule volonté unitariste et simplifiante d'une littérature africaine, une et indivisible.

Une question cependant demeure, celle de savoir en quoi se manifestent ou s'affirment et à quoi sont liées ou tiennent ces spécificités ? D'autant que le champ énonciatif où se situent les auteurs africains de par leur pratique littéraire, les contraintes imposées par l'organisation institutionnelle (instances de production et de légitimation) à laquelle ils sont ou soumis ou liés, et les thèmes qu'ils développent, les situent dans un champ culturel commun !

Sans souscrire aux principes tainiens de la race, du milieu et du moment qui présideraient à la naissance d'une œuvre, l'on peut aujourd'hui en prenant non pas comme prétexte, mais pour point de départ et pour centre de gravité les textes des littératures africaines, plus particulièrement ceux de ces quinze dernières années, esquisser une géographie littéraire de l'Afrique subsaharienne où se juxtaposent ou s'imbriquent des paysages singuliers. Cette géographie repose essentiellement sur deux éléments : le rapport, dans la fiction narrative, des personnages à la nature ou décrite ou suggérée ou simplement rêvée d'une part ; d'autre part, le fait idéologique, singulièrement religieux, implicite ou explicite, qui dans une grande mesure explique et justifie ce rapport.

La nature, ici, n'est pas seulement le cadre de vie, c'est-à-dire le milieu physique (village, ville, forêt, savane, etc.) et l'infrastructure économique que ce milieu détermine, qui conditionnent en grande partie les superstructures sociales et culturelles, mais encore le vécu du temps et de l'histoire[22] par quoi se révèlent ou s'accomplissent les personnages à l'instar des êtres de chair et de sang. Car, comme dit Claude Larre, la manière dont un individu « ressent les conditions et les contraintes de son existence apparaît dans son langage et dans ses comportements »[23].

Dès lors la religion — principe organisateur de l'expérience vécue — sécrétée par le milieu naturel informera à son tour celui-ci dans un mouvement dialectique. Le langage et le comportement des personnages dans la fiction narrative africaine seront le plus souvent sinon toujours fortement déterminés par le milieu physique où ils évoluent et à travers lequel ils se pensent, par l'infrastructure économique que ce milieu autorise, et la religion qui éclaire le type de rapport qu'ils entretiennent avec leur milieu naturel.

Il convient donc, pour vérifier cette hypothèse, d'examiner l'ensemble de la production littéraire de l'Afrique noire.

D'ores et déjà l'on peut constater que, dans la plupart des textes narratifs appartenant de par leurs auteurs et le lieu d'où ils se dévoilent à la zone islamisée, le Coran qui constitue une « puissance formatrice et instauratrice de signification »[24] pèse de tout son poids sur les conduites et les destinées des personnages.

Ceux-ci sont comme marqués du signe de la fatalité qui s'origine dans la vision du temps qu'il leur propose et qui n'est pas une durée mais la suite discontinue d'instants ponctuels[25]. Ces instants ponctuels sont notamment les fêtes musulmanes qu'il écrit comme les cinq prières ponctuant le cours du jour qu'il recommande.

Il ressort également de la lecture des textes narratifs de la zone islamisée que le milieu physique y pèse de tout son poids sur les personnages. Ceux-ci le plus souvent poussés par le destin (le refus de payer les impôts ou toute autre forme d'insurrection contre l'autorité établie, etc.) à quitter leur cadre de vie habituel, en l'occurrence le village, ne trouvent guère dans la nature le refuge souhaité. Face à une nature rabougrie, aride, pauvre et ingrate, ils se sentent à découvert et, partant, comme traqués, et sont contraints de rechercher leur salut dans une perpétuelle fuite ; ils sont comme écrasés par la fatalité ne sachant où aller. En témoignent sur le plan de l'imaginaire des œuvres telle que *L'aventure ambiguë, Le devoir de violence, Sahel ! Sanglante sécheresse, Le prix de l'âme*, pour ne citer que ceux-là.

Dans les textes narratifs d'Afrique centrale — partie du continent soustraite à l'influence de l'islam — le fait religieux articulé sur les interdits et les rites, la croyance en l'existence de forces invisibles et le culte des ancêtres, contribue à des degrés divers à renforcer la position ou à déterminer les comportements des personnages au sein du groupe ou de la collectivité, et même à leur ouvrir l'accès du monde de la connaissance (cf. *Ngando*).

Quant à la nature, singulièrement la forêt et le fleuve, elle apparaît dans cette partie d'Afrique où le milieu végétal est de part en part généreux, voire exubérant, comme un refuge et une complice en dépit de l'hostilité qu'elle peut présenter (cf. *Ville cruelle*). Cependant, pour y accéder et y être admis, l'individu doit subir une série d'épreuves (cf. *La vie et demie* ou *Entre les eaux*). Ainsi la nature prend-elle la forme et le sens d'une « société secrète ». Celle-ci en effet, caractérisée par sa clôture c'est-à-dire son inaccessibilité, constitue un groupe d'initiés, un collège magico-religieux dont « la fonction essentielle est de faire respecter la coutume en agissant au nom des puissances surnaturelles »[26]. Dans la fiction narrative d'Afrique centrale, la nature, à l'instar de sociétés secrètes, se posera comme une totalité signifiante et perméable aux seuls initiés. Ceux-ci, au nom d'un certain idéal ou d'une certaine idéologie, y puiseront la force nécessaire (cf. *Le pleurer-rire, Giambatista Viko ou le viol du discours africain, L'anté-peuple,*

etc.) pour poursuivre l'action entreprise de réguler l'ordre social et pour leur propre accomplissement.

CONCLUSION

On s'est efforcé au cours de ces réflexions d'examiner les accomplissements littéraires des écrivains de la zone bantu qui se sont exprimés dans les langues autochtones ou européennes en cherchant chaque fois à déterminer ce qui fonde leur unité. Peut-être un jour pourra-t-on parler, dans le domaine de l'écrit, de la « littérature subéquatoriale » ou « bantu » par opposition à une « littérature sahélienne » ou « soudanaise » ayant chacune leurs caractéristiques propres ! Quelles que soient les réserves que peut susciter une telle problématique, l'intérêt d'une telle recherche est évident : sans chercher à nier l'unité culturelle de l'Afrique noire, elle contribue à la renforcer en étudiant de manière systématique et rigoureuse ses composantes dans leurs expressions artistiques et littéraires.

NOTES

1. Janheinz Jahn, *Bibliography of Creative African Writing*, Nendeln, Lichtenstein, 1971.
2. Voir J. Jahn, *Manuel de littérature néo-africaine*, Paris, Editions Resma, 1969.
3. Albert Gérard, *Four African Literatures : Xhosa, Sotho, Zulu, Amharic*, Berkeley, London ; University of California Press, 1971.
4. J. Jahn, « Der Umfang der modernen afrikanischen Literatur », in *Internationales Afrikaforum*, 5, 1969 — Cité par Albert Gérard, « La politique coloniale et la formation des littératures vernaculaires en Afrique britannique », in *Commonwealth*, vol. 1, 1974-1975, p. 3-10.
5. Voir Albert Gérard, « La politique coloniale et la formation des littératures vernaculaires en Afrique britannique », *op. cit.*, p. 5.
6. Voir par exemple Josué Ndamba, « La littérature congolaise endophone », in *Recherche, pédagogie et culture*, Paris, n° 63, juillet-septembre 1983, p. 19-21.
7. Voir également J. Jahn, *Manuel de littérature néo-africaine, op. cit.*, p. 21.
8. Sur les méthodes d'évangélisation, lire notamment Hubert Deschamps, *Les religions de l'Afrique noire*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? », 1970, p. 111.
9. Voir J. Jahn, *Manuel de littérature néo-africaine, op. cit.*
10. Ibidem.
11. J.M.C. Le Clézio, Préface à *Chaka* de Thomas Mofolo, Paris, Gallimard, coll. « Imaginaire », 1981, p. 8.
12. Albert Gérard, « Aux sources de la littérature congolaise : Timoteo Vingadio », in *Cahiers congolais*, Kinshasa, vol. XIII, n° 1, mars 1970, p. 57-62.
13. John Mbiti, « L'éveil de la littérature indigène de la tribu akamba », in *Présence africaine*, Paris, nos 24-25, février-mai 1952, p. 234. Voir Rapport annuel 1955-1956 du Bureau de littérature de l'Afrique orientale. Introduction, cité par J. Mbiti.
14. Maurice Houis, *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*, Paris, P.U.F., coll. « SUP », 1971, p. 116.
15. Albert Gérard, « Pour une histoire littéraire de l'Afrique orientale », in *Néo-African Literature and Culture : Essays in Memory of Janheinz Jahn*, Wiesbaden, Heymann Verlag, 1976, p. 181-195.
16. Voir Maurice Houis, *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire, op. cit.*, p. 116.
17. John Mbiti, « L'éveil de la littérature indigène de la tribu akamba », *op. cit.*, p. 235.
18. Lyndon Harries, *Swahili poetry*, Oxford, 1962. Jan Knappert, *Four Centuries of swahili Verso*, London, Heineman, 1979.
19. John Mbiti, « L'éveil de la littérature indigène de la tribu Akamba », *op. cit.*, p. 237.
20. Voir Alexis Kagame, *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence africaine, 1976, p. 54.

21. Yoka Mampuya, *Makalamba*, Kinshasa, Editions Bobiso, 1976, p. 162.

22. Voir Paul Ricœur, Introduction à *Les cultures et le temps*, (ouvrage collectif), Paris, Payot/Unesco, 1975, p. 19-41.

23. Claude Larre, « Aperception empirique du temps et conception de l'histoire dans la pensée chinoise », in *Les cultures et le temps, op. cit.*, p. 43.

24. Paul Ricœur, Introduction à *Les cultures et le temps, op. cit.*, p. 28.

25. Louis Gardet, « Vues musulmanes sur le temps et l'histoire », in *Les cultures et le temps, op. cit.*, p. 241-252.

26. Guy Nicolas, « La société africaine et ses réactions à l'impact occidental », in *L'Afrique noire contemporaine* (sous la direction de Marcel Merle), Paris, Armand Colin, coll. U., 1968, p. 192.

TYPOLOGIE COMPARÉE DES ŒUVRES LITTÉRAIRES ORALES BANTU DE L'AFRIQUE CENTRALE ET ORIENTALE

PAR MUFUTA KABEMBA

PRÉAMBULE

Que pensent de ces œuvres leurs usagers ? Cette question importante n'a pas été posée de façon expresse à ces derniers. Cependant, sensibles qu'ils sont, ils l'avaient déjà prévue et ils y ont répondu. C'est en m'appuyant sur leur réponse que je vais examiner le problème de la typologie comparée de ces œuvres.

Rapportons-nous essentiellement à Magolwane, poète de langue zulu dont la tradition raconte qu'il était tellement soucieux du rythme propre à chaque situation qu'il avait l'habitude de frapper le sol avec un bâton, pendant qu'il récitait ses poèmes. Pour notre sujet, il a dit :

« O mon Seigneur,
Des générations d'hommes viennent et s'en vont
Mais nos grandes œuvres sont indestructibles
Ce sont elles qui resteront éternellement
Amenant les hommes à se lamenter sur les ruines. » [1]

De quelles œuvres, grandes, indestructibles et révélatrices d'un monde tombé depuis en ruines, le poète parle-t-il ?

D'abord, le poète dit « *nos* grandes œuvres ». S'agit-il d'un possessif collectif intéressant toute la communauté zulu dont fait partie le prince Shaka devant lequel il chantait, ou bien faut-il voir dans ce possessif collectif la classe des poètes à laquelle appartient Magolwane ? Les autres poètes négro-africains nous aideront à répondre à cette question. Comme des exemples foisonnent, tenons-nous-en à deux. Ecoutons d'abord les poètes luba se produisant devant leurs chefs : « Les chefs n'ont point coutume de pleurer les musiciens » — entendez leurs poètes. Le deuxième exemple nous est donné par le poète d'expression

wolof, Mbaye Rab Gueye, qui clame : « Ouvrez vos oreilles, nous y introduirons le monde, car *des gens comme nous* ne gâtent pas le monde. »[2] Ces exemples sont très clairs et ils donnent à penser que le poète Magolwane se réfère bien aux gens de sa classe. Par conséquent, il y a beaucoup de vraisemblance que les œuvres dont parle le poète ne soient pas de nature matérielle, par exemple, les « constructions cyclopéennes du sud du Zambèze »[3], aujourd'hui détruites, mais plutôt les œuvres de l'esprit, les productions littéraires orales qui sont pratiquées dans un respect religieux des usages instaurés par les ancêtres. La tradition dit d'elles, implicitement ou explicitement, par des formules aux genres mineurs et aux contes, qu'« elles viennent de loin », pour signifier qu'elles ont victorieusement traversé les âges. La pérennité de ces œuvres, Magolwane l'exprime en disant : « Des générations d'hommes viennent et s'en vont, mais nos grandes œuvres sont indestructibles. »

Mon propos est d'examiner d'abord pourquoi des œuvres sont qualifiées de « grandes », sans doute par rapport aux autres œuvres humaines. Mais le poète wolof Mbaye Rab Gueye a déjà répondu à cette question : elles portent le monde qui doit être introduit dans les hommes. Reste à savoir quel monde et comment est-il introduit ? Cette double question intéresse l'étude des œuvres littéraires. Ensuite, pourquoi ces œuvres sont-elles indestructibles ? S'agit-il d'une métaphore ou d'une réalité ?

La réponse à ces deux questions exige un examen attentif de l'architecture de ces œuvres qui débouchera enfin sur le problème de leur classification en rapport avec celui des migrations des peuples bantu.

LANGUES

Le préfixe

Les langues bantu de l'Afrique centrale et orientale sont caractérisées par un élément déterminant qu'est le préfixe. Ce morphème qui, pour les langues de l'Afrique orientale, est précédé d'un augment, remplit plusieurs fonctions. Il joue le rôle de classificateur, en situant chaque mot dans une classe précise. Il en distingue le nombre, singulier ou pluriel, et détermine la chaîne de relations internes, plutôt de subordination, entre les différents éléments d'une locution. Cette convergence d'éléments souligne l'importance du préfixe. Par ailleurs, celui-ci permet à l'auditeur de porter son attention sur le sujet principal, nommé ou simplement suggéré, et dont dépendent les autres relations.

Ce renvoi ou cette référence au principal, lequel est habituellement placé à l'initiale, crée des accords et des harmonies à la fois sur le plan morphologique, la phonétique comprise, et sur le plan sémantique.

Sur ce point, la distinction pertinente que font les linguistes entre les langues bantu de l'Est et celle du Centre au sujet du préfixe, cette distinction se réduit absolument s'agissant du comportement interne des éléments soumis à un même classificateur.

Tel est le premier élément. Il est grammatical et constitue un matériau de base servant à la construction des œuvres de l'esprit dans le monde bantu que nous étudions. Tant que ce matériau demeure inaltérable, les langues restent inchangées, donnant aux œuvres la chance de durer longtemps.

Le ton

Le deuxième élément linguistique est à la fois grammatical et lexical. C'est le ton, qui est comparable à un éclairage sans lequel régnerait une confusion nuisible aux communications entre les membres d'une même communauté bantu. Sans le ton, les lexèmes de la plupart des langues bantu se confondraient entre eux et avec les éléments grammaticaux. Ces derniers ne feraient plus ressortir, ni les personnes, ni les classes, ni non plus les aspects du temps.

Certains linguistes ont vu dans le ton un accent musical. Ils n'ont pas tort. A cet égard, en effet, le ton, en plus de ses fonctions précitées, en remplit bien d'autres, qui ne sont pas des moindres, notamment celles d'élever la communication ordinaire vers la musique, de traduire les états d'âme et de renforcer le rôle du préfixe dans les locutions. Il est ainsi clair que le ton et le préfixe prédisposent les langues bantu à la poésie et à la musique.

Par rapport à leur reconstruction du bantu commun, les linguistes ont observé deux types de systèmes de tons dans les langues du Centre et de l'Est. Ici aussi cette distinction s'annule devant les fonctions vitales du ton qui demeurent identiques. Car, inversés ou non, les tons donnent à ces langues bantu la clarté et la musicalité qui touchent facilement le cœur et favorisent la poésie dans toutes ses expressions, y compris l'expression instrumentale, celle des tambours idiophones ou des aérophones qui disent des louanges et transmettent des messages au loin grâce à un code fondé précisément sur le système des tons.

Les idéophones et les onomatopées

Outre les deux aspects organiques ci-dessus, il y a des éléments linguistiques nés de l'usage qui trahissent une identité culturelle profonde des langues bantu. Parmi eux, notons l'idéophone et l'onomatopée.

Rendant l'idée par le son, l'idéophone ajoute l'émotion et la vivacité, disons aussi la précision à une description ou à un récit. Là aussi, nous ne sommes pas loin des apports des éléments linguistiques organiques précédemment décrits. Quant à l'onomatopée, elle reproduit un bruit.

Par les effets saisissants qu'elles produisent, l'idéophone et l'onomatopée constituent des matériaux efficaces pour les œuvres littéraires orales.

La métaphore

Les expressions figurées sont d'une manière frappante courantes dans toutes ces langues bantu. Elles sont l'indice de leur tendance à la poétisation.

Il est vrai que toutes ces caractéristiques linguistiques, organiques et fonctionnelles, traduisent l'identité culturelle des peuples de langues bantu. Elles assurent à la créativité littéraire les mêmes possibilités d'expression. Cependant, hormis les éléments organiques inhérents à la langue, pouvons-nous prétendre à la lecture des migrations de ces peuples en partant des éléments linguistiques fonctionnels ou nés de l'usage ?

MATÉRIAUX EXTRALINGUISTIQUES

La conception de la vie

Tous les observateurs de la vie africaine sont unanimes pour reconnaître que le spirituel prédomine dans la vie des Africains et que, pour les Bantu en l'occurrence, toute occasion est bonne pour célébrer la vie.

Ces deux traits — la prédominance du spirituel et la célébration de la vie — constituent à la fois supports et moteurs qui sous-tendent la créativité et dynamisent les œuvres créées.

La solidarité

La solidarité que l'on reconnaît dans les sociétés africaines répond à la nécessité pour la vie de créer et de maintenir l'harmonie entre les hommes et dans l'univers.

L'analyse des œuvres littéraires et l'observation de certaines pratiques traditionnelles à caractère social montrent que cette solidarité découle du principe que tout est en chaîne et lié au tout. Son corollaire est que le respect de toute chose nous assure le salut, l'harmonie par excellence. Le contraire conduit à la mort, aux désagréments. Les contes, mieux que les autres œuvres, illustrent brillamment ce principe, singulièrement dans son corollaire.

Cette solidarité est communion. Elle est partage qui se traduit dans les œuvres d'art — tant orales que visuelles — par le principe de l'anonymat selon lequel celui qui crée ou invente disparaît derrière son œuvre au profit de tous.

L'harmonie en société et dans l'univers n'est-elle pas favorisée par le rythme qu'engendrent particulièrement le chant et la danse ? Elle se réalise davantage dans les célébrations collectives autour des différents actes sociaux qu'anime la parole dans la variété de ses expressions.

L'enracinement

L'attachement au spirituel comme l'essentiel de la vie et la célébration de cette dernière dans la solidarité qui unit tous les êtres en relation les uns avec les autres sont traduits d'une manière concrète selon les plans.

Au plan physique, le muntu, en conformité avec les principes ci-dessus évoqués, s'allie aux valeurs de son milieu en vue de son équilibre biologique. Sa santé et son bien-être psychique profitent de cette alliance exploitée spécialement dans la diététique et la thérapie. Les inventions technologiques reflètent ce milieu dont les œuvres littéraires célèbrent les particularités. Ces colorations ou aspects particuliers marquent les œuvres.

Au plan social, sans parler des institutions dictées par des impératifs d'ordre historique, chacun des peuples des aires concernées se réfère à son origine qu'il célèbre et exalte selon un accent qui lui est propre. De sorte que chacun, pour des raisons de convenance personnelle, insiste sur tel aspect pendant qu'un autre privilégie tel autre. Toutefois ce recours à l'origine répond au besoin d'enracinement social qui confère l'authenticité et confirme la spécificité du peuple en question. Ce recours donne aux membres, entre autres, le sentiment de fierté et la joie d'appartenir à un groupe social devant collectivement jouer un rôle.

Au plan spirituel naturel, le principe d'enracinement fait remonter à l'Esprit suprême et créateur par la médiation des ancêtres. Ainsi, dans le culte

traditionnel, chacun recourt à cet Esprit par ses propres engendreurs. Dans cette conception, la religion s'appuie sur des églises autonomes et autocéphales aux dimensions d'une famille, d'un lignage ou d'un clan. Cette religion enracinée a, en conséquence, une résonance profonde et affective. Les fidèles sont convaincus d'être entendus par l'Esprit suprême et par leurs engendreurs qui sont sensibles à leur parole et à leurs gestes demeurés du reste dans l'orthodoxie qu'ils ont eux-mêmes instituée sous l'inspiration de leur divin créateur.

L'enracinement au plan spirituel particulier concerne la filiation qui se fait en dehors des liens de sang. Il intéresse la génération dans l'exercice des arts (par exemple la musique, la sculpture, la force, la thérapie) et dans la pratique des cultes spécialisés. Les fils spirituels évoquent leur ascendance pour se situer dans la lignée de ces hommes ou femmes engendrés eux aussi par une voie anti-nature qui ne donne pas un corps limité dans l'espace et dans le temps. Au contraire, s'agissant par exemple des initiés à l'art de la parole, l'on a affaire à des agents de la culture capables de pénétrer dans les profondeurs du temps et de communier de même aux pulsations de la vie en action partout dans le monde.

En prenant cette dernière catégorie d'adeptes qui sont parfaitement conscients de leur sensibilité, pour ne pas parler aussi de leur pouvoir, se pose le problème de l'emprunt sur le plan de la création littéraire.

C'est précisément sur ce plan de l'enracinement spirituel que nous rencontrons les thèmes qui reviennent pareils dans les œuvres littéraires des peuples de langues bantu du Centre et de l'Est.

Pour utiliser l'image de Magolwane, les éléments extra-linguistiques que je viens d'examiner, non seulement constituent le ciment qui unit et soude ensemble les matériaux de base, mais ils sont également le plan même qui appelle, oriente, dicte le choix judicieux et ordonne ces matériaux en vue d'une œuvre désirée. De la sorte, le propos du poète, interprété comme je l'ai fait, se justifie, me semble-t-il, et justifie l'unité culturelle des œuvres littéraires orales des peuples bantu.

Ces œuvres sont donc réellement indestructibles. Elles sont grandes parce qu'« elles portent le monde » et de ce fait, elles portent le destin de l'homme. Ce sont elles en effet qui modèlent l'homme, lui tracent la voie à suivre, le préviennent des dangers de toutes sortes. Elles soulèvent son cœur d'émotion pour l'accorder au rythme de l'univers. Pour l'accomplissement de cette fonction, les œuvres de la création des hommes de la classe de Magolwane, c'est-à-dire les poésies, sont les plus efficaces.

Mais, étant donné la nature particulière de la filiation des producteurs de ces œuvres et du fondement de celles-ci, est-il possible de situer physiquement leur origine et de tracer une quelconque voie de migration qu'elles auraient empruntée ?

CRÉATION, REPRODUCTION, TRANSMISSION ET EXPANSION DES ŒUVRES LITTÉRAIRES ORALES

Création

Des œuvres anciennes. La création de la plupart des œuvres remonte dans le temps. Rien ne renseigne sur le type qui vint le premier à l'existence et encore moins sur le processus de sa création.

Des œuvres récentes. Le récent est difficile à démêler de l'ancien, car l'œuvre créée n'est acceptée et assumée par la communauté que dans la mesure où elle est conforme au génie culturel du peuple et parle à ce même peuple.

Plus le peuple se retrouve dans la nouvelle création, plus rapidement celle-ci devient populaire. Cela signifie aussi que la nouvelle création, soit tombe dans les moules préexistants, soit s'en approche, en devenant une variante qui peut, avec le temps, ou prendre la place de l'ancien modèle ou coexister avec lui. En somme, il faut avoir la chance de surprendre cette création dans la période où elle n'est pas encore intégrée et en rendre compte. Sinon, l'on peut avoir l'impression qu'il n'y a pas de nouvelles créations littéraires. Alors on se contente d'affirmer que la création consiste non dans la mise à jour d'une nouvelle forme, mais dans une manière de dire ou de présenter les idées qui frappe l'auditeur.

Des formes nouvelles ont été observées ces vingt dernières années notamment dans les poésies luba et yaka du Zaïre. Les observateurs s'étaient posé la question de savoir s'il fallait classer ces œuvres dans la poésie traditionnelle ou dans la littérature moderne en dépit de leur forme orale. Ceci, du fait que ces œuvres étaient encore attachées à leurs producteurs.

Reproduction

Toutes les œuvres littéraires orales sont soumises à des règles concernant leur reproduction. Distinguons les œuvres communes et les œuvres spécialisées.

Les œuvres communes sont en premier lieu celles qui sont reproduites par n'importe qui, pour un public familier (famille restreinte ou élargie, camarades d'âge ou de profession) à des fins de distraction et d'instruction. Les règles présidant à la reproduction de telles œuvres intéressent le moment et le lieu. La reproduction se fait précédée et/ou clôturée par une formule. Les œuvres concernées sont les contes, les chantefables, les énigmes et les devinettes. Quant aux chansons, qui font partie des œuvres communes, elles sont commandées par la règle de circonstance.

En second lieu, les œuvres communes sont celles qui, en raison de leur volume, s'insèrent dans les autres, à titres divers. Dans ce cas, elles deviennent accessibles à tous, alors que dans leur emploi autonome, elles sont réservées à quelques personnes et dites en dehors des œuvres précédentes. Il s'agit de proverbes, de titres et de devises.

L'on peut voir dans toutes ces règles gouvernant les œuvres communes un moyen de les protéger contre les déformations pouvant résulter de manipulations synchroniques par des personnes de tous statuts et de tous âges.

Quant aux œuvres spécialisées, elles sont reproduites par des personnes attitrées auxquelles on reconnaît un don spécial. Ce qui confère à ces œuvres un caractère sérieux, voire sacré. Elles sont généralement d'une certaine ampleur. En maints endroits leurs artistes utilisent des incantations pour appeler leurs auditeurs à plus d'attention.

Les productions des corps de métier font également partie des œuvres spécialisées du fait de la restriction dans le chef des reproductions et des circonstances particulières de leur exécution. Quoique sans ampleur, ces œuvres sont censées imprimer à l'univers un rythme fécondant pour la recréation du monde.

Cette répartition des œuvres et les règles de leur reproduction garantissent la

conformité de ces productions à l'original. Le fait que cet ensemble — répartition des œuvres et ses règles de reproduction — se retrouve partout traduit l'unité culturelle du monde bantu, même si cette convergence des données n'explique pas d'où sont parties ces créations artistiques ni quand et comment ont été établies les règles qui les régissent.

Transmission

Les œuvres communes sont transmises par participation à la vie de la communauté. Des défis sont lancés aux jeunes membres pour les amener à la pratique. Des encouragements leur sont donnés pour soutenir leurs essais, tandis que les compétitions et les concours sont organisés, à différents âges et sous différentes formes, pour la sélection des meilleurs sur lesquels la communauté compte pour la pratique de ses œuvres vitales ou spécialisées.

Même pour ces dernières, la participation aux séances de reproduction et la fréquentation assidue des maîtres sont nécessaires. La transmission héréditaire de cet art au sein d'une famille est soumise à la même règle, pour dire qu'elle est également exigeante.

Bref, la création, la reproduction et la transmission des œuvres littéraires des peuples de langues bantu de l'Afrique centrale et orientale répondent au même schéma.

Expansion

Si j'aborde ce point, c'est juste pour poser un problème. En effet, contrairement aux travaux linguistiques, les données littéraires n'ont pas fait l'objet de la même sollicitude. Les œuvres littéraires n'ont pas bénéficié d'une récolte systématique. C'est ainsi que jusqu'à ce jour la plupart des langues n'ont pas encore été étudiées littérairement. Par ailleurs, rares sont également les langues dont nous pouvons dire que leur littérature orale est bien connue. Car les matériaux recueillis sont soit partiels soit muets.

Bref, nous sommes loin de pouvoir envisager un urbantu littéraire ou un bantu littéraire commun à partir duquel nous essayerions de déterminer si les voies de migration des langues correspondent à celles des œuvres littéraires et quel type d'œuvre est antérieur, pour expliquer éventuellement comment on en est venu à la diversité atteinte par la suite. Autrement dit, il s'agirait de savoir d'une part si les conquêtes linguistiques coïncident avec les conquêtes littéraires ; et d'autre part si le problème d'emprunt peut être envisagé sur ce plan et de quelle manière.

ŒUVRES LITTÉRAIRES ORALES ET TYPOLOGIE

En partant de leur fondement que j'ai analysé en termes de matériaux linguistiques et extra-linguistiques, les œuvres littéraires orales de l'Afrique centrale et orientale ont manifesté une identité culturelle profonde confirmée également par les principes régissant leur création, leur reproduction et leur transmission. Autrement dit, par les assises de ces œuvres nous voyons surgir un ensemble culturel d'une très grande homogénéité, contrastant avec la différence

perçue même par certains analystes comme notoire entre les œuvres de ces deux aires.

Une certaine diversité ne manque pas d'apparaître en effet, lorsqu'on utilise des critères de classification externes tels que :

— le type de civilisation, par lequel on retient le trait dominant ou que l'on estime tel : Il peut être d'ordre économique (la lance, l'élevage du gros bétail, le grenier, la pêche, la chasse) ; d'ordre politique (aristocratie, gérontocratie, etc.) ; d'ordre culturel (les arts plastiques, la musique, la parole) ; d'ordre géographique (plateaux, savane, forêt, grandes eaux) ; etc. ;

— le sujet qui alimente ou autour duquel gravitent les grandes œuvres : la dynastie, le monarque, la vache, la généalogie, la thérapie, la magie, le métier, la cour, le peuple, etc. ;

— l'expression de l'œuvre : dite, chantée, récitée, déclamée, reproduite au moyen d'un instrument musical, appuyée par un ou des instruments de musique ;

— les circonstances de production : la naissance, l'initiation, le mariage, l'investiture, le travail, la mort, la distraction, l'instruction, la palabre, etc.

Pour les quelques œuvres recueillies, chaque chercheur a tendance à privilégier telle ou telle des considérations sectorielles ci-dessus. Il y en a même qui s'efforcent d'appliquer à l'une ou l'autre de ces œuvres un néologisme tiré des langues européennes. Finalement ces tendances mènent devant des classifications différentes même au sein d'une culture, comme c'est le cas du Burundi[4].

Du reste cet exemple du Burundi est instructif. Il est certain que chaque chercheur a droit de travailler selon son intuition. Mais la conséquence finale est que les œuvres de chaque culture étant appréhendées suivant des angles personnels, la tâche de la comparative intéressant l'ensemble du domaine n'en sera que plus compliquée.

Dans la perspective de cette comparative, il serait extrêmement précieux que les études des œuvres soient désormais entreprises selon un même canevas. Par exemple, on partirait de toute œuvre pour répondre aux questions suivantes :

— Dénomination : Comment l'œuvre est-elle désignée ? Si elle porte un nom, que signifie-t-il ?

— Taxinomie : Quelle place la tradition lui assigne-t-elle dans l'ensemble des œuvres ? (Par rapport à la formation de l'individu et par rapport au maintien du groupe, par exemple.)

— Fonction : Par rapport aux autres œuvres, quel rôle spécifique celle-ci est-elle appelée à jouer ?

— Caractère : L'œuvre est-elle considérée comme ayant un caractère sérieux ou amusant ? Est-elle considérée comme sacrée ou profane ? Son expression est-elle figée ou libre ?

— Reproduction : Comment l'œuvre est-elle reproduite ?
- proférée (c'est-à-dire dite à haute voix), dite naturellement, chantée, reproduite par simples mélodies vocales ou instrumentales, combinée de différents types d'expressions ?
- à débit normal ou rapide ?
- ansée ou non ?

- objet de concours ou non ?
- soumise ou non à certaines prescriptions ?
- par compétition entre individus ou entre groupes d'une même communauté ou appartenant à des communautés différentes ?
- introduite par une formule ou par une initiale quelconque ?
- clôturée par une formule ou par une finale quelconque ?

— Destinataires : A qui l'œuvre en question est-elle destinée de façon privilégiée ?

— Reproducteurs : Qui sont les reproducteurs de cette œuvre ? (âge, sexe, statut social, spécialistes ou tout le monde.)

— Procès : Comment l'œuvre considérée se déroule-t-elle ? (moment de reproduction, audience, attitudes du reproducteur, reproduction dans ses détails.)

— Circonstances : Quelles sont les circonstances du déploiement de l'œuvre ?

— Message : Que transmet cette œuvre à la postérité ? Et de quelle manière ce message est-il porté ? (C'est ici la place des analyses proprement littéraires portant sur les symboles, les figures de styles, les personnages, etc.).

— Société : La société dont l'œuvre est recueillie doit être présentée dans sa situation physique, historique, linguistique, idéologique et économique.

Ce schéma ne prétend pas être un modèle définitif. Mais il sert simplement à appuyer la proposition qu'il est nécessaire d'étudier les œuvres littéraires orales dans une même optique afin de faciliter des études comparatives. Pour l'avoir appliqué moi-même, avec le concours des étudiants, je trouve qu'il est prometteur.

En attendant ces études, les types d'œuvres littéraires orales de l'Afrique centrale et orientale sont les suivants :

Œuvres communes

Populaires. — Parmi ces œuvres que tout le monde peut reproduire, il en est dont la pratique se plie à certaines règles, toujours les mêmes, dans les deux parties de l'Afrique : la référence à l'ancien, le moment et le lieu d'exécution de l'œuvre. C'est le cas des proverbes qui sont dits en référence aux ancêtres ; des devinettes, des énigmes, des contes, des fables, des chantefables, des mythes qui sont dits ou récités dans un espace de temps et de lieu strictement définis. Les berceuses et les comptines sont aussi soumises aux mêmes règles.

Les chansons de circonstances, bien que populaires aussi et exécutées avec une certaine spontanéité, elles, requièrent néanmoins la présence des personnes douées pour bien les conduire et entraîner les autres exécutants.

Œuvres d'experts. — Il s'agit spécialement de la poésie d'exaltation caractérisée partout par des éloges bien tournés et relevés par des métaphores. Ces œuvres ont une certaine ampleur et sont détenues par des spécialistes qui les exécutent dans des circonstances précises.

Jadis cette poésie était destinée aux combattants, sur le champ de bataille pour les exciter et revigorer leurs forces en défaillance. Considérée de ce point de vue, elle est dite guerrière. Après la guerre, elle était proférée ou chantée en

l'honneur des héros, en remémorant leurs exploits. Elle est qualifiée d'héroïque. Célébrant les hommes vaillants de toute la société, clan par clan, elle est dénommée « chant clanique » par certains chercheurs.

Ces éloges peuvent se centrer sur la seule personne du monarque dans les régimes autocratiques. Alors l'œuvre est vue comme une poésie dynastique.

Bref, nous voyons que l'œuvre, bien que la même dans ses caractéristiques, est désignée différemment suivant la circonstance de sa reproduction ou selon son destinataire.

Œuvres spécifiques

Dans les deux domaines, il a existé une distinction entre ce que l'on peut appeler littérature populaire et littérature de cour. Tandis qu'en Afrique centrale cette dernière continue dans les cours royales — quoique avec moins d'acuité qu'il y a quelques décades —, dans l'Est, elle a disparu avec les monarchies qu'elle soutenait et la disparition conséquente des poètes détenteurs de cette littérature. Cependant l'on peut noter la poésie pastorale comme l'œuvre littéraire spécifique de l'Afrique orientale, encore qu'elle soit elle aussi louangeuse. Elle est plus développée que les odes du même genre qui en Afrique centrale sont consacrées aux animaux familiers et aux instruments de travail.

Pour l'Afrique centrale, il y a lieu de retenir comme spécifiques les messages et les éloges communiquées par voie du tambour idiophone ou de l'aérophone, les titres et devises individuels et collectifs ainsi que les épopées.

CONCLUSION

Pour exposer la typologie des œuvres littéraires orales de l'Afrique centrale et orientale, je me suis servi de l'intuition de l'un de leurs éminents producteurs, Magolwane, dans sa manière de considérer ces œuvres. Car les poètes sont les interprètes et conducteurs de leurs peuples.

J'ai exploité un volet de son intuition en démontrant le pourquoi de la résistance de ces œuvres aux rafles du temps. Elles sont en effet bâties sur et construites des matériaux d'une très grande solidité : la langue et l'idéologie. En cela, la démonstration a été également faite que le dire de Magolwane n'est pas une métaphore, mais une vérité. Hommages donc à ce grand fils de l'Afrique et à tous ses semblables que je n'ai pu citer ici.

Le second volet, à savoir que ces œuvres portent, parmi leurs missions, celle de « nous amener à nous lamenter sur nos ruines », je ne l'ai pas explicitement abordé. Toutefois, il est suggéré par la conclusion qui se dégage du traitement du premier volet : « Nos œuvres sont grandes et indestructibles. » L'idéologie de participation qui les a commandées est très forte. On peut se demander ce qu'a dû être cette culture bantu d'il y a des siècles et qui a façonné des moules si indéformables.

Cet esprit de participation s'est traduit, dans le sens vertical, par la recherche de l'enracinement qui fonde les origines ; dans le sens horizontal, par la recherche de l'harmonie qui débouche sur la solidarité ; dans l'action, ce principe engendre le rythme qui, dans les chants notamment, s'amplifie en polyrythmie et dans l'antiphonation ou partage rythmé de ce chant. Cette antiphonation se

retrouve couramment comme partage de la parole. La plupart des œuvres littéraires orales sont marquées par ces éléments participatifs.

Pour une bonne étude typologique des œuvres littéraires orales, j'ai d'abord noté une grande et double lacune qui devrait être comblée au plus tôt : l'insuffisance des matériaux littéraires due à l'absence d'un programme systématique intéressant ce domaine culturel d'une part, et d'autre part le manque d'uniformité dans l'approche des rares échantillons, œuvre d'ailleurs d'initiatives individuelles. C'est pourquoi, ayant émis l'idée de voir ces œuvres approchées d'une manière identique, même en dehors des programmes officiels, j'ai suggéré, à titre exemplatif, un schéma à cet effet, en vue de faciliter ultérieurement les études comparatives.

En attendant, j'ai indiqué de quelle manière se dessinent les types des œuvres littéraires orales de l'Afrique centrale et orientale pour lesquelles l'identité culturelle n'est plus à démontrer. Ce faisant, j'ai chaque fois posé le problème de la lecture des migrations et d'expansion à partir de ces œuvres.

NOTES

1. Mazisi Kunene, « Portrait de Magolwane, le plus grand des poètes zoulous », in *Œuvres afro-asiatiques*, Bulletin du Bureau permanent des écrivains afro-africains, vol. I, janvier 1970, p. 13-17.
2. « Mbaye Rab Gueye, poète et penseur sénégalais d'expression ouolowe », in *Présence Africaine*, Paris, 1955, n° 5, p. 76.
3. Obenga T., *L'Afrique dans l'Antiquité*, Présence Africaine, Paris, 1973, p. 28-32.
4. A. Ntabona signale les classifications de F.M. Rodegem et la sienne propre parmi d'autres. Cf. « Symbolisme et messages des personnages animaux des Migani au Burundi : quelques pistes de recherche », in *Au cœur de l'Afrique*, XXI, 2, 1981, p. 84-115.

RECHERCHES EN LITTÉRATURE ORALE PROPOSITION D'UNE MÉTHODE CIRCONSCRITE A LA ZONE DES LANGUES BANTU

PAR ADRIEN NTABONA

INTRODUCTION

Les méthodes de recherches en littérature orale sont en train de se chercher. Et peut-être des études sur la zone des langues bantu peuvent apporter des contributions décisives en la matière. C'est le but que vise cette communication.

Elle voudrait se situer dans le cadre des recherches sur les migrations des différents peuples de la zone, mais sans trop en être conditionnée. Ce n'est qu'indirectement que cet aspect pourra être atteint. Nous définirons plutôt une méthode adaptable au phénomène de l'oralité dans son ensemble et nous verrons comment elle est capable d'apporter un éclairage littéraire sur la parenté des peuples concernés et par là mettre les chercheurs sur la piste de possibles migrations.

LES EXIGENCES DE L'ORALITÉ DANS LE DOMAINE LITTÉRAIRE

Toute méthode est commandée par son objet. C'est pourquoi il est bon de commencer par l'observation des caractéristiques de l'oralité dans le domaine littéraire et d'en tirer les conclusions globales qui s'imposent avant toute élaboration de la méthodologie de la recherche.

Souvent l'oralité est envisagée de façon négative comme l'absence de l'écriture, sans plus. L'on oublie ainsi combien elle a ses richesses propres, sa spécificité propre, à découvrir et analyser. Or, l'une des caractéristiques propres à l'oralité c'est l'immédiateté et la chaleur de la présence, alors qu'habituellement l'écriture tue précisément l'avènement de l'autre. Observons cela en parcourant certaines caractéristiques.

L'importance de l'immédiateté en littérature orale

La profération (ou la performance) d'un texte oral est un acte communautaire avec une certaine étiquette, un certain protocole, une certaine « eugénie » qui allient aisément la spontanéité et la règle (la stabilité, la nécessité interne, la formalisation même). Et en ce sens l'on peut dire avec Paul Zumthor que le locuteur et ses auditeurs « ratifient en commun » un message qui les dépasse et qui est en même temps à leur portée[1]. Il s'agit souvent d'une parole d'autorité, mais où le proférateur et son public ont également leur part. C'est cette bipolarité qui fait précisément la richesse de la littérature orale et qui commande la méthodologie de la recherche la concernant. Il faut toujours y discerner à la fois le « déjà là » et l'apport du moment ; à la fois les prédispositions du public et les effets concrets et momentanés des échos sonores du texte.

C'est pour cette raison qu'il faut observer minutieusement le réel immédiat au moment de la performance du texte[2]. Et qui dit performance d'un texte, dit, bien entendu, le point de jonction entre la transmission et la réception, la tradition et la situation[3].

Et il est bon d'insister sur l'importance de cette immédiateté[4], qui vise l'oralité primaire et non seconde, c'est-à-dire médiatisée par les techniques de diffusion. C'est le message en situation accueilli sur le vif qui importe, avec toute la chaleur et toute la charge affective que peut comporter l'ici et le maintenant. Evidemment il y a des situations culturelles où l'immédiateté absolue devient impossible à atteindre à cause de la rapide acculturation qui a balayé, sur son passage, les traditions des peuples. En ce cas, il faut alors se contenter parfois de reconstituer, le moins infidèlement possible, le contexte originel ; sans quoi le risque est grand de présenter au public un texte dont l'interprétation pose des problèmes épistémologiques graves.

Qui dit donc immédiateté dit cadre naturel où la parole, les gestes, le décor, la danse, bref, tout ce que l'émetteur projette sur le récepteur est spontané et a son rôle irremplaçable. D'où l'importance du cadre de la profération et de la forme sémiotique immédiate[5], de la comparaison des versions et de l'établissement du statut des informateurs. Voyons cela d'un œil un peu plus attentif.

L'importance du contexte de la profération

C'est en fait le contexte de profération qui donne au texte oral son authenticité. Et celle-ci n'a lieu que dans certaines conditions : cadre naturel et traditionnel, avec l'auditoire habituel, la motivation spontanée de la performance du texte. Cela peut être, comme il va être dit plus loin, l'école familiale du soir, le cadre du travail, les moments de la célébration des étapes de la vie, les occasions de réjouissance sociale et de l'animation sociopolitique, les moments de prière, etc.

Toutes ces circonstances doivent être repérées et comparées dans les différents pays de la zone des langues bantu pour que l'on puisse faire un inventaire des différentes fonctions de la littérature orale. Et, après cet inventaire, observer des convergences et établir des modèles, des caractéristiques et des racines communes, bref tout ce qu'il faut pour préparer une classification et des explications éventuelles des faits récalcitrants[6].

Et bien entendu, dans cette description du cadre de la profération, il faut déterminer les lieux et les moments privilégiés pour l'énonciation des textes. Il y

a même des moments que l'on pourrait appeler, avec Paul Zumthor, le « temps social normalisé »[7], qui exigent des convocations officielles, avec une procédure codée et impérative, des rassemblements également fixés à l'avance, parfois depuis les temps reculés des commencements.

En ce cas, le texte oral a valeur d'un monument vivant et marqué, à observer comme tel dans les moindres détails et dans le plus grand nombre de versions possible. La question des versions sera étudiée plus loin. Pour le moment arrêtons-nous aux données du réel immédiat dans la profération des textes.

L'importance de la forme sémiotique immédiate

Pour éviter que le texte soit un prétexte pour dire ce qu'on veut, il faut partir des données les plus vérifiables possible. Or, comme le dit A.J. Greimas, « le sens apparaît comme une donnée immédiate »[8]. D'où alors l'importance de la forme sémiotique immédiate.

De la sorte, comme chacun peut le voir, pour un texte oral, le réel immédiat ce n'est pas la version déjà écrite, mais le message proféré par la voie de la parole, dans un certain climat en face d'un public qui a aussi sa place. Et en cela les « codes de l'expression renvoient aux codes du contenu »[9].

La meilleure méthodologie de la recherche semble alors une « enquête-participation »[10] où l'on tient compte du fait que la parole ne va pas sans le geste qui l'accompagne ; où il est alors important de distinguer les variations des invariants[11], le moderne de l'ancien ; où l'on prend soin d'enregistrer le locuteur plusieurs fois ; où enfin le déroulement de la profération est observé minutieusement (situations initiales et finales, positions successives du locuteur, réactions du public, utilisation de l'espace dans l'ensemble, débit et timbre de la voix dans la profération), bref, tout ce qui frappe en ce moment et permet au chercheur de rester sur une bonne piste.

Dans la civilisation de l'oralité, en effet, « les coutumes sont données comme des normes extérieures avant d'engendrer des sentiments internes ; et ces normes extérieures déterminent des sentiments individuels ainsi que les circonstances dans lesquelles ils pourront et devront se manifester »[12]. Et en cela, comme il apparaît, l'observation des gestes aussi bien conventionnels que spontanés a une importance capitale[13], sans oublier bien entendu les positions surtout codées, du locuteur et du public, ainsi que les cadres conventionnels, de la profération de certains textes : repas, rencontre autour d'un événement, occasion de prière, etc. Ce qui, comme il est dit plus haut, invite à tenir le plus possible compte des variantes dans les textes littéraires oraux.

L'importance des versions

Il a pu clairement apparaître dans les lignes qui précèdent que le texte oral subit des recyclages permanents conformément aux exigences des circonstances en présence. C'est pour cette raison que souvent les textes nous apparaissent presque toujours comme fragmentaires. Une étude diachronique et synchronique peut ainsi aider à rassembler les différents fragments et reconstituer le texte, avec tous les risques soulignés plus haut bien entendu.

Ici plus qu'ailleurs une étude synchronique englobant plusieurs pays de la zone de langues bantu s'avère indispensable, avec chaque fois bien entendu des observations *in situ*. Cela est d'autant plus impératif que, souvent, ce qui est incompréhensible en un pays — parce que archaïque — est fort compréhensible

dans un autre, précisément parce qu'actuel là-bas. Il y a même des textes que l'on ne peut comprendre qu'en traversant la frontière de son pays[14].

Ce qui exige ainsi des équipes internationales et pluri-disciplinaires pour maîtriser certains textes, étant donné que les différentes proférations interviennent pour valoriser le présent. Un présent qu'il faut lui-même explorer pour comprendre le message littéraire local à comparer avec celui des autres pays. Evidemment cela oblige alors à s'assurer encore plus de l'authenticité des textes et, partant, d'un statut autorisé des informateurs, pour éviter de partir sur de fausses bases.

Le statut des informateurs

Il est difficile de se fixer sur des auteurs précis de textes, quand il est question de certains genres, considérés plutôt comme un patrimoine de la communauté tout entière. Mais cela n'empêche pas de savoir que la collectivité a des canaux plus autorisés que d'autres pour la transmission de l'héritage dont elle vit. D'où le problème de l'informateur (ou du performant) attitré et de l'interprète autorisé du patrimoine culturel issu des ancêtres.

Pour cela, les critères de crédibilité varient de pays à pays. Et c'est une question qu'une recherche interafricaine sur la littérature orale doit élucider. En attendant cette élucidation, il semble important que toute recherche sur la littérature orale s'accompagne d'un minimum d'informations sur les informateurs ou performateurs : Nom, prénom, adresse précise, date d'enquête, date approximative de la naissance, lieu d'enquête, détails biographiques l'habilitant à être un informateur crédible dans un genre précis.

Cela nous amène ainsi tout doucement vers la synthèse à établir, en posant par conséquent le problème de la classification. Toutes ces données exigeront bien entendu de bons critères de classification à établir, et j'aimerais proposer que l'on s'en tienne à la macro-forme des textes oraux et à leur fonction sans verser dans des rigidités quelconques. Ce sera l'objet du chapitre suivant.

MÉTHODOLOGIE DE L'IDENTIFICATION DES GENRES LITTÉRAIRES ET PAR LÀ DE LA PARENTÉ DES PEUPLES

Le travail d'identification et de classification des genres littéraires peut contribuer efficacement à l'identification de la parenté existant entre les peuples. Inutile de le dire, la classification doit se faire à partir de « la reconnaissance de leurs propriétés formelles spécifiques »[15].

Ces « propriétés », une fois découvertes et reconnues, peuvent permettre l'établissement « d'identités et d'altérités » susceptibles d'établir des convergences et des divergences culturelles entre les différents peuples concernés[16].

A ce sujet il y a, bien entendu, un principe à garder à l'esprit : Comme il est dit plus haut, il faut situer les textes « en amont de toute fixation »[17] par écrit. Les « propriétés formelles spécifiques »[18] soulignées plus haut doivent être repérées au moment de la transmission orale du texte, dans un contexte naturel, susceptible de permettre la cueillette d'une parole vivante et authentique. Le passage de l'oral à l'écrit en effet comporte, qu'on le veuille ou non, un « changement qualitatif du texte »[19] dont il faut diminuer le plus possible les effets.

Le contexte de la profération ou, comme le disent les sémioticiens, la forme sémiotique immédiate, c'est-à-dire ce qui apparaît d'emblée, ce qui frappe les sens au cours de l'énonciation du texte a une grande importance, car « le sens apparaît comme une donnée immédiate »[20].

Il faut donc observer les conditions de la transmission du texte, la situation de la communication, les rapports de face à face entre l'émetteur et le récepteur, la relation du texte avec l'ensemble du discours, la réception du texte avec le public, etc.[21]

Comme chacun peut le voir il s'agit de critères formels qui sont les seuls objectifs dans le domaine des recherches typologiques, les aspects thématiques étant fluctuants et soumis aux prismes transformateurs des chercheurs. Du reste, pour être conformes à la réalité, il est bon de savoir que le fond s'atteint par la forme, que les structures profondes s'observent à travers les structures de surface, bref que le sens est saisi surtout grâce à la compréhension objective de la façon dont il est rendu[22]. C'est tout le problème des rapports intimes et obligés entre sémiotique (science de la signification privilégiant la façon dont le sens est produit) et sémantique (science du sens en tant que tel)[23].

Et alors dans le domaine de l'oralité chacun peut percevoir le fait que les circonstances de profération font partie du texte lui-même, le fait que les rapports émetteur-récepteur ne sont pas neutres dans la transmission des messages, le fait enfin que l'influence du public est à prendre au sérieux. Le critère donc le plus objectif à prendre en premier lieu en considération dans les recherches sur la littérature orale est celui de la structure du texte[24] au moment de sa transmission originelle, c'est-à-dire la façon dont il est construit au moment de son énonciation.

C'est pour cette raison que nous allons proposer deux critères formels susceptibles de nous aider à identifier les genres et par là les identités et altérités existant en littérature orale dans la zone de langues bantu, à savoir le contexte d'énonciation des textes et leur structuration interne.

Le contexte d'énonciation des textes

Les contextes d'énonciation des textes oraux sont fort nombreux et difficiles à enchâsser dans des rubriques. Toutefois, classification oblige, il est bon de s'y essayer sans rigidifier et irréversibiliser quoi que ce soit. A voir de près le phénomène de l'oralité dans la zone bantu l'on peut dire que ces contextes peuvent se ramener à cinq rubriques[25] :

1 — la donation d'un sens à la vie de tous les jours grâce à l'école familiale du soir[26] où contes, fables, récits et chroniques étaient proférés en vue de rapprocher tradition et situation[27], culture et société, sens de la vie et événement ;

2 — les célébrations des étapes de la vie[28] par lesquelles la naissance, l'enfance, l'adolescence, le mariage, l'âge adulte et la vieillesse étaient des occasions de transmission d'une éducation adaptée à tout âge. Et de la sorte les rites graduels d'initiation et les textes littéraires se compénétraient et s'expliquaient mutuellement[29]. L'on avait ainsi des odes, chansons ou récitatifs à adapter à toutes les étapes et circonstances et destinés à permettre une intense circulation du sens entre les membres d'une même communauté ;

3 — le contexte du travail où à travers des métiers et des activités de tout

genre, l'homme, par la profération de textes littéraires, exprimait à la fois une quête continuelle et un octroi constant du sens. L'on avait ainsi des chants en solo, des chants en chœur, des récitatifs accompagnés d'un instrument de musique[30]. Tout cela pour aider l'homme à maîtriser symboliquement la matière en vue de mieux la maîtriser physiquement par la suite[31] ;

4 — les moments de la motivation de la vie sociale et politique depuis les salutations récitées ou chantées jusqu'aux chants et récitatifs à allure politique en passant par les discours de circonstance[32], la musique instrumentale, les épopées, pour ne citer que ces données ;

5 — l'occasion de prière individuelle ou collective où l'homme recherchait à entrer en contact avec le sacré et le divin et où le dire équivaut au faire et où une littérature et une musique souvent figées[33] sont considérées comme ayant une portée métaphysique hors ligne.

Ces cinq domaines joints à d'autres, encore à découvrir, pourraient donc servir de points de repère pour une recherche des genres littéraires de la zone de langues bantu à partir de leur contexte d'énonciation. Il faudrait donc tout d'abord inventorier ces genres sur cette base et observer les différentes formes que peut revêtir leur énonciation (rapports émetteurs-récepteurs, situation de la communication, rôle du public, présence ou absence de mélodie ou d'instruments de musique, etc.). C'est l'objet du paragraphe qui suit.

La structuration interne du texte

En oralité, la structuration interne du texte dépend bien entendu, comme il est dit plus haut, du contexte naturel de profération. Toutefois, elle a ses critères formels propres à identifier comme tels à l'échelle de toute la zone bantu en vue d'un repérage d'une parenté ou même d'une certaine unité culturelle de l'ensemble.

Une recherche systématique est toutefois à mener en vue de l'identification minutieuse des critères formels de cette classification plutôt provisoire et opérationnelle. Et une fois tous ces critères établis une classification exhaustive peut avoir lieu. L'on pourra voir ainsi la nomenclature existante à propos des différences à situer dans une des quatre rubriques. Ce qui permettra déjà un repérage de parenté sémantique. Et l'on pourra surtout observer les isotopies dans la construction interne des textes, en privilégiant bien entendu les isotopies sémiologiques situées au niveau de l'énonciation du texte[34]. C'est ce que nous allons observer en procédant groupe de genres par groupe de genres.

A ce sujet, un travail a été accompli dans le cadre du CERDOTOLA[35] à l'occasion d'un séminaire visant la mise sur pied du projet « LAC »[36]. Quatre groupes de genres ont été ainsi identifiés à l'échelle de l'« Afrique centrale »[37] et ils sont devenus la base du programme du projet LAC. Il s'agit des :

- contes et fables, sans exclure les récits et chroniques ;
- odes et chansons, poèmes courts et souvent chantés ;
- grands textes, épopées et assimilés ;
- genres hiératiques, caractérisés par le caractère souvent lapidaire et figé des textes concernés.

MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE SELON LES GROUPES DE GENRES ET IDENTIFICATION DE PARENTÉS RESPECTIVES

Il va donc s'agir de voir comment les quatre groupes de genres identifiés plus haut pourraient servir de points de repère pour une analyse formelle plus détaillée et, partant, pour un repérage d'identités culturelles respectives. Commençons donc par les contes et fables.

Contes et fables

Il est établi que ces genres ont pour mécanisme interne de signification la comparaison étalée sur toute une narration dont les épisodes ont valeur de symbole[38]. Leur analyse pourrait donc gagner à l'approfondissement de la notion d'allégorie[39] et de celle de symbole quand il est question des épisodes[40].

A ce sujet, A. Greimas, dont il est question plus haut, a proposé une méthode d'analyse qui mérite le maximum d'attention. La narration étant une succession d'états et de transformations responsable de la production du sens[41], il est normal qu'il y ait une quête d'un objet-valeur susceptible de justifier la mise en branle et le mouvement des personnages. Et sur cette base l'on peut faire un inventaire des personnages en identifiant l'objet-valeur qu'ils poursuivent, la façon dont ils se qualifient pour l'obtenir, les obstacles qu'ils rencontrent, leur comportement en cas de conflit, la façon dont ils acquièrent cet objet-valeur et dont ils sont reconnus comme héros[42].

Ce qui permet ainsi de classer systématiquement les personnages du point de vue de la fonction qu'ils exercent dans le texte :

- le sujet principal ou héros ;
- les opposants (ou anti-héros selon les cas) ;
- les auxiliaires ;
- les destinateurs ;
- les destinataires.

Il ne s'agit pas d'un inventaire définitivement clos, mais, pour Greimas, tous les personnages, du moment qu'ils sont considérés « du point de vue de leur action »[43] dans le récit, peuvent être ramenés à ces cinq catégories.

Sur cette double base donc, à savoir les épreuves que subissent les personnages et leur position globale dans le récit, il y a moyen de faire une typologie des personnages des contes, fables, mythes, épopées, récits et chroniques de la zone des langues bantu et atteindre des résultats objectifs. Personnellement, j'ai appliqué cette méthode aux personnages animaux des contes et fables du Burundi et j'ai pu me rendre compte d'une stabilité sans faille dans leur comportement et dans l'issue de leur action. En général les personnages réputés dans la vie courante comme faibles et inoffensifs réussissent toujours dans leurs projets tandis que les autres, réputés habituellement forts et dangereux, perdent toujours dans la lutte pour la vie, qui caractérise la loi de la jungle amicale et parfois humaine[44].

Un tel travail mériterait d'être fait à l'échelle de la zone des langues bantu et l'on ferait ainsi une typologie systématique et exhaustive des personnages animaux et humains. Les constantes susceptibles d'être découvertes pourraient

nous étonner : « Il faut se garder de croire que l'esprit qui invente marche au hasard. »[45] L'observation des contraintes narratives de la zone de langues bantu exigera, par exemple, l'identification des personnages les plus fréquents dans les différentes narrations, les variantes de leur « cycle » dans les différents pays, les identités et les altérités afférant à leur symbolisme. Et cela tant pour les personnages animaux que pour les personnages humains. Souvent en effet l'on retrouve les mêmes personnages dans des langues parfois différentes, avec des noms différents, ou même avec des caractéristiques sémiologiques légèrement différentes, remplissant les mêmes fonctions.

Denise Paulme a pu faire une « typologie des contes du Décepteur »[46] et elle a vu que celui-ci pouvait être soit le lièvre, soit l'araignée toilière ou quelque autre animal, mais était appelé à se comporter sur les mêmes constantes avec, comme qualification, la ruse. Un tel travail devrait donc être fait systématiquement en y ajoutant le perfectionnement qu'y ont mis d'autres chercheurs[47]. Cela nous permettrait de passer par les personnages des contes et fables et d'autres narrations pour découvrir précisément les constantes du comportement de nos compatriotes, hier et aujourd'hui, par-dessus les frontières des pays concernés.

Toutefois ce travail ne concerne pas que la narrativité[48] présente dans les différents textes littéraires, il faudra aussi observer leur discursivité et leur éventuelle théâtralité.

Odes, chansons, grands textes et genres hiératiques

Nous joignons ces trois groupes de genres surtout pour souligner le point de vue sous lequel nous comptons les observer, à savoir leur discursivité liée au contexte de l'oralité.

Comme pour les contes et fables, l'identification des genres ne peut jamais se faire sur la base de thèmes, étant donné que dans les genres poétiques plus qu'ailleurs l'« obliquité sémantique » est de rigueur[49]. Un texte de ce genre ne peut être compris du reste qu'après au moins trois étapes de décodage et même de transcodage. Nous empruntons à ce sujet la terminologie de Riffatterre qui a bien caractérisé les trois temps de l'analyse : à savoir la « mimesis », c'est-à-dire l'observation respectueuse des codes[50] en présence ; et la « sémiosis », c'est-à-dire le décodage et le transcodage proprement dit des données ; ainsi que l'intertexte et l'étude de l'environnement culturel des textes[51].

Ce sont donc les ressemblances formelles et fonctionnelles des textes qui doivent nous intéresser et de préférence celles qui sont identifiables d'emblée et se réfèrent à un savoir spécifique, selon certaines règles et coutumes, et par conséquent selon les attentes de la population concernée. L'usage d'un refrain semblable par exemple est un critère sémiologique sûr, pour la classification de textes poétiques oraux. Il en est de même pour l'utilisation de certaines formules, certains cycles d'images et symboles, certains textes figés, transmis de génération en génération et situés dans différents pays. Ce qui permet, bien entendu, des études à la fois synchroniques et diachroniques qui peuvent être révélatrices d'identités culturelles remarquables et mettre les chercheurs sur la piste des migrations respectives.

Une telle approche évidemment doit être précédée d'une identification des fonctions, publiquement attestées, de ces textes[52]. La poésie par exemple destinée à soutenir le travail s'adaptera au rythme de celui-ci ; il en sera de même pour les chants et danses liés à telle ou telle célébrations de la vie.

Et en tout cela il faudra observer les isotopies en présence, c'est-à-dire la redondance de certains traits sémiques que ce soit sur le plan sémiologique (niveau de surface) ou sur le plan sémantique (niveau profond : les catégories de signification sous-jacentes)[53]. Et là aussi, bien entendu, l'intertextualité et même l'internationalité seront de rigueur pour justifier certaines récurrences parfois très archaïques, en particulier les refrains, les formules stéréotypées, certains fragments de textes tranchant sur l'ensemble du contexte, les conventions culturelles au niveau de la performance des textes, les données d'ordre rythmique et métrique, certaines formes de danses, mélodies et accompagnements instrumentaux des textes, bref tout ce que nos ancêtres ont pu nous léguer du point de vue prosodique et esthétique.

Et une fois cette approche effectuée, l'analyse de la discursivité des textes sera possible en tenant compte des genres en présence. Les berceuses par exemple ne représenteront pas les mêmes données sémiologiques que les comptines, les épopées n'auront pas les mêmes exigences que les rondes populaires ou épithalames, etc. En ce sens, les proverbes et autres genres hiératiques connaîtront un traitement spécial où images et symboles seront continuellement confrontés aux situations d'emploi et d'origine du proverbe[54].

En ce sens également, la poésie religieuse nécessitera un regard particulier, cette parole secrète qui somme la divinité d'être présente et « de remplir le vide au centre de l'assemblée »[55]. Elle sera mise continuellement en rapport par exemple avec le rite qui l'accompagne et la sous-tend. Il s'agit là en effet d'une parole verticale, qui plante ses racines dans les temps reculés des commencements et qui, accompagnée de tabous protecteurs et de rites *ad hoc*, sécurise et permet parfois à l'homme d'engager toute son existence[56].

Comme chacun peut le voir, toutes ces exigences invitent à observer la théâtralité de la littérature orale africaine de la zone des langues bantu. Finalement la performance, surtout pour la poésie, comporte une certaine théâtralité où acteurs et spectateurs sont du reste fort mêlés et interchangent facilement les positions, souvent pour provoquer même des transes collectives. Il en est ainsi de la poésie religieuse, mais également des épopées ou autres textes héroïques qui n'échappent pas à cette théâtralité qui met en scène l'agressivité virile pour dégager des figures et des modèles hors du commun, à proposer au public. Il s'agit donc souvent de célébrations où hommes et femmes engagent toute leur destinée. Elles ne sont donc pas à vider de leur substance comme la « médiatisation » moderne tend à le faire[57]. Elles méritent plutôt le maximum d'attention et d'observation minutieuse.

Voilà ainsi présentés quelques points de repère qui devraient guider l'approche de la discursivité et de la figurativisation des textes oraux. C'est en optant pour un comparatisme systématique à l'échelle de la zone des langues bantu qu'on atteindra probablement la matrice commune à ces textes, et que l'on dégagera des règles pour leur décodage et transcodage ; et que l'on pourra ainsi aller jusqu'au cœur de l'identité culturelle commune des peuples concernés.

Il faudra bien entendu opter en même temps pour une méthode d'analyse intégrative qui met constamment en rapport le texte, sa prosodie (prélude, déroulement et conclusion), la périodicité d'accents des mots, l'itérativité des formes grammaticales, la pratique gestuelle, les mouvements des traits sonores, la musique, l'interaction des acteurs, les formes de danse, les formules stéréotypées,

bref, tout l'ensemble des virtualités formelles qui sont comme un doigt pointé vers le fond des cultures[58].

QUELQUES PROPOSITIONS POUR L'ACTION

Si l'on peut passer au concret, je proposerais que l'on commence par l'identification des genres et que l'on choisisse ensuite pour l'analyse parmi eux certaines catégories sémantiques susceptibles de conduire directement à la reconnaissance de la parenté culturelle des peuples de langues bantu.

Premier temps : Identification des genres

Comme il a pu être exprimé plus haut, la macro-forme des textes oraux ne peut être perçue sans l'étude de leur fonction. La classification devra donc tenir compte de ce facteur, qui du reste permettra l'indispensable souplesse.

En ce cas, la première tâche à accomplir est le recensement de bons informateurs dont on prendra les coordonnées suivantes : Nom, prénom, lieu de naissance, adresse actuelle, détails biographiques susceptibles de le présenter comme crédible, sans oublier l'exploitation des généalogies.

Pour ce qui est de la prolifération des textes, il sera nécessaire de le faire dans un climat naturel, où l'informateur est en face de son public habituel. Ce qui exigera une enquête-participation, où le chercheur sera de préférence dans un climat de famille et, partant, de confiance. Si cela n'est pas possible, il se fera accompagner par un informateur-guide ; ou il enverra carrément ce dernier selon les cas. Sans la rupture de la glace et sans de nombreux retours, il est difficile de faire une bonne recherche sur la littérature orale.

Dans la mesure du possible, l'usage d'un appareil de photographies, d'un magnétophone ou même d'une caméra pour filmer les données, devient indispensable. Il y a même des données phonologiques et extralinguistiques qui ne peuvent être autrement reproduites. Ce qui exigera des moyens suffisants pour faire un travail valable sur la littérature orale : « A tout changement d'expression correspond un changement de contenu. »[59]

L'enquêteur veillera ainsi à mettre chaque chose à sa place et chaque élément en rapport avec l'ensemble[60], en observant toutes les données et en tenant compte du fait qu'il y a une corrélation entre les catégories mentales qui président au langage et celles qui président à l'action[61]. Ce qui doit se faire de façon minutieuse sans permettre aux préjugés théoriques d'altérer les messages. Comme chacun peut le savoir, les informations orales sont souvent ductiles et facilement manipulables, de telle sorte que, là plus qu'ailleurs, un seul témoignage n'en est pas un. D'où l'importance de la comparaison des versions à l'échelle d'une région assez vaste, en vue d'atteindre la souche mère des versions (*Stema codicum* : la souche des codes)[62]. Après tout, en littérature orale plus qu'ailleurs, le travail scientifique est, au départ, essentiellement inductif[63].

Cette comparaison des versions à une échelle régionale fort large exige bien entendu le découpage de la zone des langues bantu en sous-zones culturellement proches ; et la formation d'équipes internationales *ad hoc*. Et de cette façon l'élaboration de fichiers conçus au départ sur un plan formel, et avec le temps sur un plan thématique, peut même permettre plus tard l'informatisation de la littérature orale de la zone des langues bantu[64].

Ces données formelles pourraient être par exemple le lieu de la cueillette du texte, le genre auquel il appartient, la fonction qu'il exerce, le contexte d'énonciation, le déroulement et les différentes formes de sa performance, les coordonnées de leurs auteurs, etc. Tout cela permettra un codage systématique susceptible de permettre le repérage des textes dans les plus brefs délais.

Pour un tel travail, bien entendu, une collaboration avec les membres du projet LAC (CERDOTOLA) sera indispensable. Cette collaboration apportera même à ce dernier un complément, étant donné que le projet LAC n'a pas envisagé un comparatisme systématique du point du vue synchronique et diachronique, à l'échelle d'une vaste région ; et encore moins dans des pays à la fois francophones et anglophones.

Pour la mise par écrit des textes, il sera nécessaire de tenir compte du fait que le passage d'un texte de l'oral à l'écrit est fatalement un passage qualitatif à favoriser le moins possible, étant donné qu'il constitue une certaine mutilation[65]. Il faut donc reproduire le plus possible les données phonologiques et extra-linguistiques[66], soit dans le texte, soit dans le cadre des notes de la forme sémiotique immédiate.

De plus, pour permettre la comparaison la plus minutieuse possible, il faut subdiviser les textes dans les plus petites unités possibles de lecture que Roland Barthes appelle « lexies » et qui « constituent intuitivement un tout »[67]. Il s'agit en fait d'identification « purement opératoire qui fonde une segmentation provisoire du texte en vue de son analyse »[68]. Ces « lexies » peuvent ainsi être soit des « énoncés narratifs »[69], soit ce que l'on appelle « vers » en Occident. Cet emprunt ne doit bien entendu pas sacrifier la complexité de la métrique africaine à la rigidité des concepts occidentaux en la matière. Souvent alors, en pratique, le critère d'identification de ces lexies sera la phrase ou la proposition, du moment que celle-ci peut être aisément isolable, appréhendable et traduisible de façon relativement autonome.

Cette réflexion nous amène ainsi à parler des traductions. La traduction du texte oral en une langue occidentale par exemple n'est pas sans poser des problèmes. C'est même l'une des tâches les plus difficiles dans la mesure où la fidélité à l'original est envisagée de façon rigoureuse[70].

Il ne s'agit donc pas de passer d'une langue à une autre, sans qu'il en soit ainsi du point de vue des aspects culturels. Langue et culture en effet sont intimement et indissociablement liés. La traduction littéraire doit donc se situer judicieusement entre la littérarité et la paraphrase, le commentaire et le résumé. D'où l'importance de la fidélité aux images et aux codes culturels de la langue de départ. Cela sera possible soit par le choix de termes adéquats dans la langue de départ, soit en mettant des notes ethno-littéraires, chaque fois que besoin est, au bas de la page. Ces notes compléteront le texte écrit qui est en fait, pour le texte oral, après la mise en écrit, un message qualitatif au second degré[71].

Second temps : Interprétation des textes

L'interprétation des textes recueillis sera facilitée par le fait que, pour un texte, il sera aisé de posséder ses variantes ou au moins des textes parallèles autour d'un même cycle[72] ou d'un même « item », c'est-à-dire de termes codés souvent récurrents dans la poésie orale et servant de leitmotiv pour le message à présenter[73]. De cette façon l'on pourra remarquer la fréquence de mêmes images

et symboles à travers toute la zone des langues bantu, sans parler de l'identité des fonctions de plusieurs personnages.

A ce propos alors une analyse soignée sera indispensable, en ce sens qu'elle devra tenir rigoureusement compte de la méthode d'analyse intégrative soulignée plus haut où langue et culture, littérature et histoire sont à observer conjointement, avec le plus d'objectivité possible, sans rien supposer à l'avance, sans aucune généralisation indue, bref, en vue de faire un travail solide, qui supporte la critique[74].

Pour cette analyse intégrative, il ne faudra pas bien entendu oublier de mettre en rapport le texte avec tous ses supports et contours : son, musique, geste, danse, circonstance de profération, condition d'énonciation. Une exploitation lexicale, stylistique et sémantique qui n'en tiendrait pas compte serait une mutilation et parfois une façon d'évider le texte de sa « substantifique moelle ».

Ainsi, les codes littéraires et culturels vont révéler des contenus jusqu'alors latents. Contenus qui ne seront peut-être dévoilés que par un apport venant d'au-delà des frontières nationales. De la sorte également, il sera aisé de voir finalement quelles sont les tendances générales de la société à l'échelle de toute la zone des langues bantu.

Une telle tâche est donc exaltante ; c'est pourquoi, sans me perdre dans les détails, je voudrais tout simplement faire une proposition. Le CICIBA rendrait un énorme service à la recherche en organisant, après la phase heuristique soulignée plus haut, une autre conférence sur la méthodologie de l'analyse des textes oraux dans la zone des langues bantu. Ce qui permettra des confrontations des efforts réalisés dans différents pays et l'émergence d'outils méthodologiques toujours plus sûrs. En matière de recherche sur la littérature orale plus qu'ailleurs, où il faut radicalement innover par rapport aux méthodes d'analyse de la littérature écrite, l'acquisition d'une méthode sûre sera la clef du succès.

CONCLUSION

Inutile de le dire, il s'agit d'une « course contre la montre ». Je l'expérimente presque chaque mois. Mes meilleurs informateurs, c'est-à-dire les plus anciens, meurent à une cadence qui s'accélère de plus en plus. Dans un pays comme le Burundi, par exemple, le pourcentage des personnes situées au-delà des soixante-cinq ans d'âge ne dépasse pas les 4 %. Or ce sont ceux-là nos seuls livres en la matière. Ce qui ne peut pas ne pas causer une angoisse à un chercheur conscient de ses responsabilités en ce moment où le continent passe par des mutations profondes. Puisse le CICIBA nous aider à relever le défi !

NOTES

1. Cf. Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Le Seuil, coll. poétique, Paris, 1983, p. 31.
2. *Id.*, p. 33.
3. J. Cauvin, *Comprendre la parole traditionnelle*, Ed. St Paul, coll. « Les Classiques Africains », n° 882, Paris, 1980, p. 25.
4. Cf. A.J. Greimas, *Du sens, essais sémiotiques*, Le Seuil, Paris, 1970, p. 39.

5. Par « forme sémiotique immédiate », nous entendons tout ce qui apparaît au cours de l'énonciation d'un texte. Cf. A.J. Greimas, *Du sens, essais sémiotiques, op. cit.*, p. 39.

6. Voir à ce sujet M. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Coll. P.B.P., n° 12, Paris, 1967, p. 15. (Traduit de l'anglais avec comme titre original *Man and his work*.)

7. Cf. P. Zumthor, *Introduction à la poésie orale, op. cit.*, p. 154.

8. A.J. Greimas, *Du sens, essais sémiotiques, op. cit.*, p. 3.

9. *Id.*, p. 40.

10. Cf. J. Cauvin, *L'image, la langue et la pensée*, Ed. Anthropos, Institut St Augustin, 1980, t. 1, p. 462.

11. Un héritage en effet ce n'est pas « un paquet clos que l'on se passe de main en main sans l'ouvrir, mais bien un trésor où l'on puise à pleines mains et que l'on renouvelle dans l'opération même ». Cf. Umberto Eco, *La structure absente, introduction à une recherche sémiotique*, Edition « Mercure de France », Paris, 1972, p. 391. Cet ouvrage a été au départ édité à Milan en italien en 1969.

12. Cf. Lévi-Strauss, *Le totémisme*, 2e édition, Plon, Paris, 1965, p. 101.

13. Cf. Gérard Genette, *Mimologiques*, Le Seuil, Coll. poétique, Paris, 1976, p. 71.

14. Personnellement il y a des textes de récitatifs héroïques que je n'ai pu comprendre qu'en écrivant à des amis d'Uganda ou de l'est du Zaïre.

15. Cf. A.J. Greimas et J. Courtes, *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette-Université, Paris, 1979, p. 37, col. 2.

16. *Id.*, p. 386.

17. Cf. M. Houis, « Pour une taxinomie des textes en oralité », in *Afrique et langage*, n° 10, 2e trimestre 1977, p. 20.

18. Cf. AJ. Greimas et J. Courtes, *op. cit.*, p. 37, col. 2.

19. Cf. M. Houis, *op. cit.*, p. 21.

20. Cf. A.J. Greimas, *Du sens, essais sémiotiques, op. cit.*, p. 39.

21. Cf. M. Houis, *op. cit.*, p. 22.

22. Anne Henault, *Les enjeux de la sémiotique, introduction à la sémiotique générale*, PUF, 1979, p. 8.

23. La question des rapports entre le profond du texte par rapport à ses manifestations a été fort étudiée par Umberto Eco dans son ouvrage, dont l'original est paru en 1968 à Milan aux éditions Valentino Mompiani et qui a été traduit sous le titre *La structure absente, introduction à une recherche sémiotique*, aux éditions Mercure de France en 1972 à Paris.

24. Par structure textuelle nous entendons avec Lévi-Strauss la façon dont celui-ci est construit en lui-même et par rapport à son contexte et qui permet de rendre compte de ses propriétés. Cf. Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p. 58-59. Voir aussi Raymond Boudon, *A quoi sert la notion de structure, essai sur la signification de la notion de structure dans les sciences humaines*, éd. Gallimard, NRF — Les Essais, CXXXVI, 1968, 244 p.

25. Dans le contexte du Burundi, l'auteur de ces lignes a déjà mené une recherche analogue publiée dans l'article : « Codes culturels et éducation au Burundi », in *Au cœur de l'Afrique*, t. XXIII, n° 6, novembre-décembre 1983, p. 343-382.

26. *Id.*, p. 356-358.

27. Voir aussi à ce sujet Jean Cauvin, *Comprendre la parole traditionnelle, op. cit.*

28. Le terme « célébration » est emprunté à R. Dupos, dans son ouvrage *Les célébrations de la vie*, traduit de l'américain (avec comme titre original : *The celebrations of Life*), Stock, Paris, 1982, p. 63.

29. Voir aussi à ce sujet A. Ntabona, *op. cit.*, p. 358-362.

30. Voir à ce sujet F.-M. Rodegem, *Anthologie rundi*, Armand Collin, coll. « les Classiques africains », n° 12, Paris, 1974.

31. Voir à ce sujet un article de l'auteur de ces lignes : « Littérature, sens du travail et encadrement humain dans le Burundi traditionnel », in *Au cœur de l'Afrique*, t. XXII, n° 5, septembre-octobre 1982, p. 24.

32. Cf. P. Ngarambe, « Trois niveaux d'élaboration du discours de circonstance au Burundi : présentation d'une théorie », in *La civilisation des pays des Grands Lacs*, Ed. Karthala-CCB (avec le concours de l'Unesco), Paris, 1981, p. 349-359.

33. A propos des textes figés et des textes libres, voir également L. Vansina : *De la tradition orale, essai de méthode historique*, Musée royal d'Afrique centrale, Tervuren, Belgique, série in-8°, sciences humaines, n° 36, 1961, p. 101.

34. Par isotopie, nous entendons une récurrence de catégorie de signification responsable de la production du sens. L'on a ainsi des isotopies sémiologiques (figuratives, narratives ou

musicales) et des isotopies sémantiques ou thématiques. Cf. A.J. Greimas et J. Courtes, *op. cit.*, p. 101.

35. Centre régional de recherche et de documentation sur les traditions orales et pour le développement des langues africaines, siège à Yaoundé au Cameroun.

36. Littérature d'Afrique centrale.

37. Burundi, Cameroun, Centrafrique, Congo, Gabon, Rwanda, Tchad, Zaïre.

38. Voir à ce sujet, A. Ntabona, « Personnages animaux des "Migani" et caractérisation allégorique au Burundi », in *La civilisation des pays des Grands Lacs, op. cit.*

39. Voir à ce sujet Ph. Van Thierghem, *Dictionnaire des littératures*, PUF, 1968, t. I, au terme « allégorie ».

40. Voir à ce sujet G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique, introduction à la philosophie*, Flammarion, Paris, 1963, p. 20.

41. Cf. A.J. Greimas et J. Courtes, *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage, op. cit.*, p. 150.

42. Voir à ce sujet A.J. Greimas, *Du sens, essais sémiotiques, op. cit.*, p. 172. Voir aussi J. Courtes, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive, méthodologie et application*, Hachette-Université, Paris, 1979, p. 16-17. Groupe d'Entrevernes, *Analyse sémiotique des textes, introduction, théorie et pratique*, Presses universitaires de Lyon, 1979, 205 p.

43. C'est pour cette raison que A.J. Greimas appelle les personnages « actants » pour souligner le fait qu'ils sont envisagés sous l'angle de leur action dans le récit.

44. Voir à ce sujet A. Ntabona, « Symbolisme et message des personnages animaux du Burundi », in *Au cœur de l'Afrique*, t. XXI, n° 2, 1981, p. 112.

45. Voir à ce sujet A.J. Greimas, citant Destutt de Tracy, in *Du sens, essais sémiotiques, op. cit.*, p. 135.

46. Cf. Denise Paulme, « Typologie des contes du décepteur », in *Cahier d'études africaines*, n° 60, vol. XV, 1975, 4e cahier, p. 569-600.

47. Voir par exemple C. Calame-Graule et P.F. Lacroix, « La mère vendue, essai d'analyse d'un conte africain », in J. Pouillon et P. Meranda, *Echanges et communications, mélanges offerts à Cl. Lévi-Strauss*, Ed. Mouton, La Haye-Paris, 1970, II.

48. Il faut garder précisément à l'esprit le fait qu'une « narrativité généralisée et comme virtuelle investit toute forme de discours organisé » ; cf. A.J. Greimas, *Du sens, essais sémiotiques, op. cit.*, p. 159.

49. Par obliquité sémantique nous entendons le fait de ne pas exprimer directement ce dont il est question dans un texte. Cf. Riffatterre, *Sémiotique de la poésie*, Le Seuil, Paris, 1980, p. 16.

50. Le terme « code » est ici utilisé dans le sens qu'il reçut dans les domaines de la communication et de la sémiotique, à savoir un ensemble de conventions régissant la transmission de messages par des symboles. Cf. Grand Larousse encyclopédique, Ed. Larousse, Paris, 1961.

51. Cf. Riffatterre, *Sémiotique de la poésie, op. cit.*, p. 17.

52. Il y a lieu de rappeler les cinq classes de fonctions des textes oraux, telles que soulignées plus haut, à savoir l'interprétation de la vie de tous les jours et des célébrations de la vie en présence, l'animation du travail et de la vie sociopolitique, et l'invocation de puissances surnaturelles.

53. Cf. A.J. Greimas (sous la direction de...), *Essais de sémiotique poétique*, Larousse, Paris, 1972, 238 p. Voir surtout la contribution de A.J. Greimas lui-même : « Pour une théorie du discours poétique », p. 6-24.

54. Cf. J. Cauvin, *L'image, la langue et la pensée*, Anthropos, Institut St-Augustin, 1980 (« L'exemple des proverbes minyanka », p. 462).

55. Cf. P. Zumthor, *Introduction à la poésie orale, op. cit.*, p. 265.

56. Cf. H. Gravrand, « La prière et la spiritualité africaines, sources de spiritualité et de prière chrétienne », in *Au cœur de l'Afrique*, t. XXIII, n° 2, mars-avril 1983, p. 82-96.

N.B. Il serait utile de signaler que le Centre d'études des religions africaines de Kinshasa a déjà consacré deux colloques au sujet. Le second par exemple a eu lieu du 21 au 27 février 1983 et a porté sur le thème suivant : « L'Afrique et ses formes de vie spirituelle ». La revue *Au cœur de l'Afrique* au numéro cité dans cette même note, a pu reproduire certains travaux de cette conférence, travaux portant sur religion et spiritualité africaines, la quête spirituelle de l'Afrique contemporaine, etc.

57. Ici nous faisons allusion à la préoccupation ludique qui guide la présentation de textes oraux à travers les médias.

58. Il serait utile de voir à ce sujet Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale, op. cit.*, p. 222.

59. A.J. Greimas, *Du sens, essais sémiotiques, op. cit.*, p. 40.

60. Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p. 78.

61. *Id.*, p. 83.

62. Cf. J. Vansina, *De la tradition orale, Essai de méthode historique*, Musée royal d'Afrique centrale, Tervuren, Belgique, série in-8°, Sciences humaines, n° 36, 1961, p. 101.

63. Cf. A. Niel, *Analyse structurale des textes*, Ed. Jean-Pierre Debarge, coll. « Littérature, Presse, Publicité », Paris, 1973, p. 15.

64. Dans la division des sous-zones, du moins pour les pays francophones, les résultats du projet « Atlas linguistiques d'Afrique centrale » (ALAC), animé par l'Agence de coopération culturelle et technique, pourraient être fort utiles.

65. Cf. M. Houis, *Pour une taxinomie de textes en oralité, op. cit.*, p. 7.

66. Cf. M. Jousse, *Anthropologie du geste, la manducation de la parole*, Gallimard, Coll. Voies ouvertes, Paris, 1975, p. 213.

67. Cf. A.J. Greimas et J. Courtes, *op. cit.*, p. 209.

68. *Idem.*

69. *Id.*, p. 124.

70. Cf. Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Gallimard, Paris, 1963, p. 225 et suivantes.

71. Revoir à ce sujet M. Houis, a.c., p. 7.

72. Par cycle nous entendons plusieurs textes portant sur un même personnage, qui souvent y remplit les mêmes fonctions ; cf. A. Ntabona, « Personnages animaux et caractérisation allégorique au Burundi », *op. cit.*, p. 35.

73. Dans les berceuses burundaises, les recherches faites par exemple n'ont révélé jusqu'ici qu'une quarantaine d'items autour desquels tourne le genre.

74. Cf. A. Ntabona, « Littérature, culture et histoire rurale », in *Histoire rurale de l'Afrique des Grands Lacs, guide de recherches*, Centre de recherches africaines (Paris I) et université du Burundi, éditions Afera ; diffusion Karthala, Paris, 1983, p. 178-182.

LITTÉRATURE ORALE ET ESTHÉTIQUES MIGRATIONS

PAR NYOM EMMANUEL SOUNDJOCK-SOUNDJOCK

Dès qu'on parle de bantu, de civilisation bantu, on pense immédiatement au problème des migrations. La migration semble ainsi le fait essentiel, le phénomène inséparable de ce peuple. Mais on oublie peut-être que ces migrations sont peut-être moins actuelles qu'on ne le dit ; elles sont toutes des faits historiques et passés qu'on évoque pour se situer dans l'histoire et dans la société ; on oublie que la migration caractérise d'autres aires culturelles africaines : ainsi les peuples du Sahel, tels les Bororos, vivent une perpétuelle migration et connaissent marche et errance quotidiennes en quête de verdure pour leurs troupeaux et de points d'eau pour les hommes et les animaux. Chez les Bantu la migration s'est arrêtée et s'est mythifiée ; elle a été intégrée comme principe de réflexion et d'action. Elle est devenue l'alpha et l'oméga de la vie bantu. Tout ici se mesure au pas et au rythme de la marche et du déplacement, de la mise en relation dynamique de deux points, de deux espaces : l'espace du nord avec l'espace du sud, l'espace de l'est et l'espace de l'ouest, l'espace d'amont et l'espace d'aval du fleuve, l'espace d'au-delà et l'espace d'en deçà du fleuve, l'espace des temps ancestraux et l'espace des temps modernes, l'espace végétal et l'espace animal et/ou humain. Tout ici part de la migration et y revient comme à une référence essentielle et vivante.

Nous ne pouvons évidemment embrasser toute la civilisation et étayer notre thèse sur une vision globale et exhaustive de la civilisation bantu ; nous suggérons cette piste à suivre par tous les chercheurs, nous limitant au domaine que nous avons choisi : l'esthétique du texte oral et nous pourrions parler de l'esthétique comme migration, c'est-à-dire comme établissement d'un pont, d'un trait d'union entre deux espaces ou même plusieurs espaces. Cette mise en relation nécessite une certaine technique de parole et/ou d'écriture. C'est une parole migratoire ; c'est une écriture migratoire. C'est ce propos que nous voulons illustrer et démontrer dans cette communication.

Et moi qui présente actuellement, *hic et nunc* ! ma communication au public

que vous êtes, je suis déjà au centre de ce phénomène migratoire, à partir du moment où je constitue un espace A et vous l'espace B et qu'entre A et B s'établit et circule un flux « migratoire » de paroles proférées et écoutées ! C'est bien là ce qui se passe à chaque veillée de contes et de chants satiriques, lyriques ou épiques. La parole circule, va du narrateur à l'auditoire, du chanteur au chœur. Ce cadre est constitutif du texte oral ; ni l'une ni l'autre de ces composantes ne peut manquer sans mettre en danger et en cause l'existence même du texte oral. Cet aspect a été si souvent souligné qu'il serait vain de vouloir insister là-dessus ; mais étant ici et dans notre hypothèse un élément d'une structure, il fallait le mentionner.

En fait le trait caractéristique du texte oral est dans la technique de sa production ou de sa forme. A observer de près cette forme, on perçoit nettement ce phénomène que nous appelons « migratoire ». Le texte se compose et s'organise par « percussion et répercussion » ; il se produit comme une reproduction en écho d'une source sonore. Et si nous assimilons cette forme à la migration c'est qu'il nous semble bien que ces deux phénomènes ont cette même caractéristique : mise en relation d'un point ou espace A avec un point ou espace B. Le point A est producteur et le point B est reproducteur ; B est l'écho de A : c'est un jeu de miroir ; c'est un mime !

Prenons à titre illustratif cette berceuse basaa, peuple bantu du Cameroun :

Ku ku !
Kugu kuku !
Nyo mee
Masoo ma bol we !
A ndogsul
Gwet gwa temb ki !

Cette berceuse est composée de six vers dont les deux premiers sont une reproduction du chant du coucou dans la forêt, chant bien connu de tout habitant de la forêt. C'est ce chant d'un oiseau qui donne le schéma modèle, la matrice même d'où est générée la berceuse. Ce schéma est le suivant :

1-2	(rythme lent)	2 temps
1-2-3-4	(rythme rapide)	4 temps

Déjà au niveau mélodique et rythmique, nous remarquons que le deuxième vers fait écho au premier qu'il multiplie néanmoins par deux, puisqu'au premier vers de 2 temps correspond le deuxième vers à 4 (= 2 × 2) temps. On sait que la reproduction peut aller de pair avec une amplification et une augmentation ; tout écho est amplificateur ; toute propagation d'ondes se fait par amplification et agrandissements progressifs de cercles concentriques de plus en plus larges. De même à la lenteur du rythme du premier vers correspond l'accélération du rythme B rapide et de 4 temps du deuxième vers fait écho à un rythme A lent et de 2 temps du premier vers. Et cette structure est celle que les vers 3 et 4 d'une part et les vers 5 et 6 d'autre part reproduiront fidèlement. C'est cette relation rythmique que décèle notre analyse que nous appelons « flux migratoire interne » de la forme du texte oral, puisque le texte est bâti, construit ou écrit par la reproduction en écho d'un rythme de base qui se répète et se perpétue du début à la fin du texte.

Mais de même que du vers 1 au vers 2, il y a certes imitation mais

amplification, de même, tout en reproduisant le modèle des vers 1-2, les vers 3-4 et 5-6 constituent la transposition verbale d'une simple onomatopée de chant d'oiseau. Les vers 1-2 constituent un code secret et mystérieux que vont décoder et révéler les vers 3-4 et 5-6 ! Ceux-ci sont la traduction en langage humain d'un langage animal ou d'oiseau de ceux-là. Voici le texte et sa... traduction :

ku ku !	Koukou !
kugu kuku !	Kougou koukou !
Nyun mee,	A sucer le sein,
Mason ma bol we !	Tes dents pourriront !
A Ndogssul,	Clan de Ndogsul,
Gwet gwa temb Kl !	La guerre reprendra un jour !

Nous avons donc le même phénomène de mise en relation de deux espaces :

1 — l'espace du vers 1 et du vers 2 ;

2 — l'espace du dyptique 1-2 et des dyptiques 3-4 et 5-6,

et ceci dans les propositions de progression et d'amplification identiques : en effet le second vers multiplie le premier par 2 ; de même le dyptique 1-2 est démultiplié par 2 dyptiques de « transposition », de décodage. La structuration de cette berceuse est donc des plus savantes et des plus fines ; l'architecture est d'une solidité à toute épreuve ; c'est d'un style d'éternité ! Une structure versifiée, qui est là comme pour masquer le contenu du récit et l'existence d'un texte authentique. Voici cet extrait de *Batum* de Ngo Oum Madeleine, femme poète camerounaise de langue basaa, vivant actuellement non loin de Matomb, arrondissement du département du Nyong-et-Kellé, dans la province du Centre-Cameroun. Il s'agit d'un chant épique qui relate l'initiation mythico-magique à l'art de « hilun ».

Hilun — Musique et représentation

Oreille, n'écoute pas de ce côté-là !
Moi qu'on appelle « poussin orphelin »
Frappez, battez les batteries
Oh ! mon cher, est-ce l'heure de me décerner un surnom ?
Un tel surnom, quelle en serait l'utilité ?
Une femme à jupe de raphia ne peut être initiée au « nganda »
Initiée, je vous en aurais révélé le secret
N'ayant pas été initiée
En vérité, mon cher, pourquoi en parler ?
Ah ! mon cher, ne déambulé-je pas sur les routes ?
Qui déambule sur les routes ne doit-il pas avoir un surnom ?
Ecoutez donc, voici mon surnom :
Oui, oui, c'est moi l'appel du jour de malheur
Oui, c'est l'« herbe » qui ne peut manquer sur les ruines d'un village
J'ajoute ce surnom : c'est moi le froid pour lequel aucun trou n'est trop étroit !
Le froid, mon cher, comment un trou lui serait trop étroit ?
Me faut-il ajouter un surnom ?
On m'appelle, mon cher, c'est moi qu'on appelle
Oui, c'est moi la faim qui n'a pas de pudeur,
Comme elle, je me déclare en public.
Mon cher, me faut-il ajouter un surnom ?
C'est moi le poussin qui ne meurt d'être orphelin

Oui en vérité, si ce n'est enlevé par un aigle !
Assez de surnoms !
Je n'ai pas été initiée au « nganda »
Comment me tirer d'embarras ?
Mon cher, vraiment, je n'ai pas été initiée au « nganda »
Pour cette initiation, qu'aurais-je offert en échange ?

Hilun — Musique

Jusqu'à ma mort je ne travaillerai pas chez un Blanc
Pour que, touchant mon salaire, je paie mon initiation
D'ailleurs une femme à jupe de raphia ne peut être initiée au « nganda »
Je vous le dis, mais oreille, n'écoute pas de ce côté-là
Cette situation, comment m'en sortir ?
Voici que le tigre descend !
Je vais parler, cherche un bambou, nettoie-moi l'oreille
C'est alors que, vous dis-je,
Les histoires partent des batteries
Puis passant rapidement, elles s'arrêtent sur le « nken »
Oui, et les doigts de ramper sur le « nganda » ;
Ce jour-là, la bouche parle clair et haut
Mille familles pour un éléphant et ce fut la brouille chez Ngwongon !
Voici que le tigre descend !
Que faire ? Oui, cherche un bambou et nettoie-moi l'oreille !
Le rail abonde en virages.
Je dis : quand vous rencontrez Nkoum en route
Mettez-vous au garde-à-vous : « Nkoum Mboua, bonjour ! »
Vieille route héritée des Allemands
Les parasoliers sont devenus grands et les filles, toutes, nubiles
Insensé qui, mourant cette année, fait des projets pour l'année prochaine.
Je dis : Vois comment les fouets labourent le dos aux travailleurs
Sans jamais toucher qui est beau, fût-il paresseux !
Qui est laid même s'il transporte seul les troncs d'arbres
Toujours, vois le fouet lui saper les épaules !
Vieille hache au bord de la mer
Un paquet de plumes d'oiseau n'a jamais été lourd !
Je dis : jamais les navigateurs n'ont incendié l'eau
Ecoutez ce proverbe des ancêtres
Je dis : jamais rivière n'a coulé vers l'amont !
Je vous dis : Voici qui est passé maître dans l'art de dépiauter une biche
Vois les écailles s'étaler sur le « carpé » !
Je vous dis : et le propriétaire se met à les ramasser.
Voyez le jeune lièvre errer dans la brousse.
La tige de liane portait de nombreuses lignes.
On coupa la tige, les lianes s'affaissèrent partout
Oui, avec les Français, on recommence à élaguer le palmier à la tige !
Un petit train poussait des cris de joie sur la voie ferrée !
L'enfant est séparé de sa mère depuis longtemps, a ! eee !
Ngo Ntoumba, ô ma mère, viens me secourir ! oh !
Oui le souvenir de ma mère monte en moi, eee !
Pourquoi mon bien-aimé a-t-il oublié sa mère, a ! eee !

Hilun — Musique de représentation

Oreille, n'écoute pas de ce côté-là

Vite, vite... C'est alors que...
Qui introduisit le « nganda » chez nous ?
Qui, mais qui donc introduisit le « nganda » chez nous ?
Je te le dis : quelqu'un partit du pays babimbi.
Kolologo ! C'est un Babimbi qui introduisit le « nganda » chez nous.
Il s'appelait Batum, et c'est lui qui introduisit le « nganda » chez nous
Et ce fut lui le premier à traverser le fleuve
C'est alors qu'il traversa et monta vite vers le nord du pays
Traversant les forêts, il prit cette route
Il marcha et marcha longtemps, notre homme marcha vers le nord du pays
Il montait et montait toujours notre homme suivait la route
Il marcha et marcha longtemps notre homme montait vers le nord du pays.
Vrai Dieu, quand il arriva ici à Makak
Il y installa sa maison
C'est là où Yop Lingom habite
Vite et très vite
C'est alors que...
Il partit vite, il appela Yop du seuil de la porte :
« O Yop Lingom, mon cher, c'est moi qui t'appelle
Je vous en prie, mon cher, dites-moi donc où est parti le fils d'esclave ? »
C'est alors qu'il leur demandait :
« Où donc est passé Batum, fils d'esclave ? »
On leur répondit : « Celui-là ne demeure jamais au village ;
Oui, mon cher, il est en forêt pour visiter ses trappes ! »
Alors ils s'installèrent sur un tam-tam et se mirent à le sonner.
C'est alors que l'attention aux batteries ! j'entendis résonner le tronc de « bilongè » !
Koun ! Kounggoung ! Kakoung kang !

Hilun — Musique

L'interprétation de ce texte pose évidemment d'énormes problèmes sur le plan de la compréhension et c'est normal, puisque c'est un texte initiatique et donc réservé aux « initiés ». Mais nous dirons que, pour nous, ce n'est pas cet aspect sémantique qui nous intéresse. C'est l'aspect formel qui nous est pertinent. Et c'est ce qui apparaît de cette forme, c'est d'une part la concordance entre la musique instrumentale et son « interprétation » par le récit, et d'autre part l'alternance entre cette musique et ce récit. En ce qui concerne la concordance, nous reconnaissons le même modèle de construction que dans notre berceuse : comme le chant du coucou mettait en place un moule rythmique pur et abstrait que la voix et le langage humain se chargeait de reproduire fidèlement et de transposer et traduire en paroles intelligibles, de même ici le hilun accompagné d'un orchestre sommaire — le premier donnant une mélodie et le second scandant le rythme de cette mélodie — crée un espace rythmique de base auquel va répondre en écho la voix de l'aède déroulant un récit parfaitement cohérent.

Mais au-delà de cette forme, le texte dans son organisation globale — et comme il fallait s'y attendre — amplifie ce microphénomène en un macrophénomène qu'il convient de souligner, car il est essentiel à la compréhension du texte oral. Comment en effet procède cette œuvre dans son déroulement formel ? De manière simple, nous semble-t-il, mais rigoureuse et ferme, puisque le récit est introduit par la musique instrumentale, musique instrumentale qui va de temps en temps refaire surface seule et sans récit. Disons d'une autre manière que cette

musique marque les étapes du récit et permet d'en répéter les éléments ou parties principales. Elle en représente les arrêts qu'elle ponctue et la continuation qu'elle réintroduit ; elle en est comme la respiration qui permet à l'aède de reprendre souffle. Chaque étape importante du texte est donc marquée par le chant du hilun qui découpe alors le texte en de larges « plages » très nettes et ainsi repérables à « vue d'œil » : le lecteur n'a pas à chercher comment « découper » le texte : la musique est un guide sûr et infaillible.

Par cette forme « migratoire », « ondulatoire », ce texte nous paraît d'un autre intérêt tout aussi évident, puisqu'il nous livre ainsi comme le modèle et l'archétype structural du texte de littérature bantu — presque de tout texte bantu ! Ainsi ce texte apparaît comme un ensemble constitué d'éléments narratifs découpés et limités par des éléments musicaux. Chaque élément narratif est un sous-ensemble du récit et en constitue une étape dans le progrès du texte. Nous pouvons illustrer cette thèse par l'audition d'un autre texte extrait du même coffret, intitulé *Kosmas Mongo Jam*, dont voici le début :

L'histoire que nous allons raconter,
L'histoire qu'Alegasabi va raconter
Est l'histoire qui dit comment
Cosmas Mongo Jam
Epousa la fille du Kaiser
Et enfin devint Kaiser de ce même village.
C'est donc cette histoire que nous commencerons séance tenante.
Ecoutons très attentivement
L'histoire de qui ?
— L'histoire de Cosmas Mongo Jam.
— Qui la raconte ?
— Alegasabi !
— Avez-vous déjà compris ? — Oui !
L'incident va éclater séance tenante
Tu vois les enfants du gouvernement s'en aller
Ces enfants vont dans diverses écoles
Ces enfants vont d'une classe à l'autre ;
Ils restent un certain temps dans diverses classes.
Vous savez vous-même que,
Quand un enfant est à l'école,
Il doit avoir un petit surnom.
Quel était donc le surnom de cet enfant ?
Son vrai nom était Cosmas,
Il inscrivit donc, sur une casquette qu'il portait sur la tête,
L'inscription que voici :
C'est moi Cosmas Mongo Jam,
Qui ai épousé la fille du Kaiser,
Tué le Kaiser
Et suis devenu Kaiser de ce même village.
L'enfant portait dès lors ce titre ;
Il le porta longtemps, très longtemps,
Allant toujours à l'école
Y allant toujours et toujours.
Ce jour-là,
Voilà que
Un soldat le croisa sur sa route ;
Il le croisa donc sur sa route

Alors qu'il se rendait à l'école.
Dès qu'il lut l'inscription
Que le garçon avait sur la tête
Le soldat claqua des doigts
Et hocha la tête.
Il hocha la tête de gauche
A droite
Et se dit :
« Un enfant si étrange
D'où peut-il bien venir ?
Un enfant qui porte sur sa casquette une inscription si étrange ?
Je me dois d'aller d'abord en informer mon chef
Afin que nous puissions élucider le cas de cet enfant. »
Ce soldat se mit donc en route
Et arriva chez le Kaiser
Il s'adressa au Kaiser
Et lui dit :
J'ai vu là-bas sur la route un petit garçon
Qui portait une casquette ;
Sur sa casquette se trouvait l'inscription suivante :
Cosmas Mongo Jam,
Celui qui épousa la fille du Kaiser ;
Qui tua le Kaiser
Et devint Kaiser de ce même village
Alors le Kaiser lui donna plein pouvoir
Et lui dit :
« Je t'exprime,
Cher jeune homme,
Ma très grande gratitude.
Cherche cet enfant et conduis-le ici chez moi
Pour me le montrer ;
As-tu compris ? »
Voilà l'incident, l'incident !
Au petit matin
Le soldat revêtit sa tenue de combat
Et alla se placer en plein carrefour.
Les enfants commencèrent à défiler par groupes
En route pour l'école
(Et leurs pas résonnaient) « Koob ! Koob ! Koob ! »
Ils passaient toujours.
Regardant vers le bas de la route,
Il vit arriver l'enfant,
Portant inscription sur sa casquette.
Il dit :
D'avoir été victime d'une illusion
Et d'avoir menti.
Maintenant je m'en vais décrocher un grade,
Dès que j'arriverai devant mon patron
Aujourd'hui lui amenant cet enfant.
Il suivait des yeux l'enfant qui s'approchait
Et qui allait passer
Après l'avoir évité.
Il dit à l'enfant :
« Oh ! Halte-là ! »
L'enfant s'arrête net.

Il lui dit de s'approcher.
Le jeune garçon s'approcha,
Et s'approcha très près
Et se tient tout contre lui, à ses pieds.
Il lui dit : « Hep ! en avant marche ! »
L'enfant lui demanda :
« Où allons-nous ?
— Ferme la bouche !
Si tu parles encore, je vais te montrer de quel bois je me chauffe. »
L'enfant, sans réplique, se mit au pas de marche
Et ouvrit la marche.
Le voilà en route avec l'enfant
Et sous bonne escorte
Il arriva dans la cour de son maître et seigneur,
Et se mit au garde-à-vous,
Puis se remit encore au garde-à-vous.
« Mon seigneur et mon maître
J'ai déjà amené cet enfant-là ;
Le voici. »
Regardant vers la cour,
Il y vit effectivement un enfant ;
Notre garçon se tenait là, debout ;
L'enfant était aussi noir que du charbon,
Son cœur était tout en colère
Pensant que ses camarades sont déjà partis à l'école.
« Si j'ai commis une faute, se disait-il,
Qui me dira sa nature ? »
L'enfant se tenait là, debout.
Le roi l'interpella :
« Hé ! enfant qui est debout ! »
Il répondit « présent ! »
« Je te demande, dit le roi,
Qui a inscrit l'inscription que tu portes à ta casquette
Et d'après laquelle tu épousas la fille du Kaiser,
Tuas, par après, ce Kaiser
Et enfin devint Kaiser de ce même village ? »
L'enfant dit : « Mon maître et mon seigneur,
Nous, on fréquente des écoles
Et en fréquentant les écoles
Tout un chacun
Doit se donner
Un surnom qui lui plaît.
Ainsi j'ai donc vu que les enfants
Se sont mis à inscrire leurs noms ;
J'ai donc moi aussi inscrit le mien
Selon lequel je m'appelle Kaiser
Me disant bien que ce n'est pas moi qui suis
C'est qu'en fait j'ai vu en songe que j'étais Kaiser
J'ai donc négligé cet aspect du problème
Et me suis dit que je ne suis pas Kaiser.
J'ai donc décidé d'écrire tout d'abord mon vrai nom
Me disant que je saurai après
Quel est le sens de ce nom qui me met ainsi à la une.
Il ajouta : je m'appelle
Cosmas Mongo Jam,

J'épousai la fille du Kaiser
Tuai, par après, le Kaiser de ce même village.
J'ai donc porté cette inscription
Sur la casquette là sur ma tête. »
Le Kaiser lui dit : « Ah ! bon !
Puisque tu l'as ainsi inscrit,
Je te dis donc,
Et ce, séance tenante, à toi mon cher enfant,
Que si tu ne me donnes pas trois cheveux d'or
Sache que tu es mort.
Si par contre tu m'apportes ces trois cheveux d'or
C'est alors que tu tueras ce Kaiser-là
Et deviendras Kaiser.
Notre Sieur a-t-il compris ? »
Voilà l'incident
Et nous voilà en plein drame !
(Chant)
« Hélas ! Que la contrainte d'autrui amène !
Ah ! Que la contrainte d'autrui chagrine le cœur
Hélas ! La contrainte d'autrui...
Ho ! là là ! Passe ton chemin ; cela vaut-il la peine que j'en meure
Hélas ! La contrainte d'autrui...
Me voici traîné en prison !
Me voici traîné, hélas ! en prison !
La contrainte d'autrui te chagrine le cœur, hélas !
Hélas ! La contrainte d'autrui...
Voilà l'affaire, l'incident qui va bientôt éclater !
Hélas ! La contrainte d'autrui...
La contrainte d'autrui te chagrine le cœur !
Hélas ! La contrainte d'autrui...
La contrainte d'autrui te chagrine !
Hélas ! La contrainte d'autrui...
Cher Alegasabi, tiens ferme et bien ton rôle
Nous voulons bien suivre le mvet.
Joue les sonnailles comme vous le faites :
Awang ! Awang ! Awang !
Hélas ! La contrainte d'autrui...
Hélas ! Pourquoi ceci ne veut-il pas prendre la bonne direction
La contrainte d'autrui te chagrine le cœur
Hélas ! La contrainte d'autrui...
Voilà que, sans autre forme de procès, on emmène déjà l'enfant
Et l'enfant marche déjà sous la contrainte
Hélas ! La contrainte d'autrui...
Ndou-oum ! Ndou-oum !
On contraint l'enfant de marcher.
La contrainte d'autrui te chagrine le cœur !
Hélas ! La contrainte d'autrui !
Hé ! Cher Alegasabi, c'est moi-même qui ris de la sorte.
Hélas ! La contrainte d'autrui...
Le soldat se mit à conduire l'enfant sur la route et sous bonne escorte
Hélas ! La contrainte d'autrui...
Or il se trouvait que cet enfant
Et la fille du Kaiser
Avaient coutume de faire ceci, puis cela
Et enfant ceci encore

Hélas ! La contrainte d'autrui...
Et les voilà qui marchent sans arrêt.
Hélas ! La contrainte d'autrui...
Accélère-moi le rythme
Hélas ! La contrainte d'autrui...
Et les voilà marchant sur la route
« Mvaad – Mvaad – Mvaad »
Hélas ! La contrainte d'autrui...
Et ils allaient toujours marchant sur la route
Hélas ! La contrainte d'autrui...
Il marchait escortant toujours l'enfant ;
Il marchait escortant toujours l'enfant ;
Il était déjà sur le point
d'arriver avec lui chez lui.
La contrainte d'autrui te chagrine le cœur !
La contrainte d'autrui...
O neveu de Mang Nnam !
O fils d'Asouli à Ngoul-Minanga !
A quel niveau du récit en est Bilongo ?
Bilongo, sers-moi d'abord du vin !
Hélas ! La contrainte d'autrui te chagrine le cœur.
Hélas ! La contrainte d'autrui...
Fasse le ciel que tu manges aujourd'hui à tendre le ventre jusqu'aux genoux !
Et le tambouriner ainsi qu'un petit tambour
Hélas ! La contrainte d'autrui...
Jamais tu ne tombes sur un groupe de jeunes filles,
Mais toujours sur un groupe de femmes mariées !
Hélas ! La contrainte d'autrui...
Tu ne tombes jamais sur un fagot de cannes à sucre
Mais toujours sur des reliefs déjà sucés
– Hélas ! La contrainte d'autrui...
Hélas ! O Dzagou Okono !
L'enfant allait pleurant sur la route
– Hélas ! La contrainte d'autrui...
Ho ! là ! là ! Pour quel motif dois-je aller en prison ?
– Hélas ! La contrainte d'autrui
Le soldat lui ordonna d'avancer
Et « Kwim ! » résonna le coup qu'il lui asséna
L'enfant poussa un cri d'étonnement...
La contrainte d'autrui te chagrine le cœur
– Hélas ! La contrainte d'autrui
Oui, Alega Asabi, c'est vrai !
Bilongo Meyong, fils, fils d'Assomo
C'est une honte si moi-même je ris aujourd'hui !
– Hélas ! La contrainte d'autrui...
« Ndou-oum – Ndou-oum – Ndou-oum ! »
Ainsi résonnaient les pas de l'enfant
– Hélas ! La contrainte d'autrui...
« Krrr... ! Ecoutez de toutes vos oreilles
Oui, des deux oreilles !
Que te dit-il encore ?
Je te gratte la tête avec une plume d'oiseau.
Et la jeune fille se tenait à la fenêtre
Oui, à sa fenêtre, tout en haut, et suivait cette scène.
Elle croyait qu'on amenait Cosmas Mongo Jam ;

La jeune fille porta ses mains sur sa bouche
Et se dit : « N'est-ce pas mon ami
Qu'on amène là ?
Elle voyait le soldat amener le jeune homme
Et ils étaient déjà arrivés.
(Mon cher Dzagon, je te gratte la tête avec une plume d'oiseau)
Elle dit au soldat : Halte-là !
Le soldat s'arrêta sans répliquer
Le soldat se mit au garde-à-vous !
Elle lui demanda : « Où emmènes-tu ce jeune homme ?
Où je l'emmène ? répondit-il,
Où je l'emmène ? répéta-t-il.
— Si tu me vois l'emmener,
C'est mon seigneur et maître qui m'a dit
De l'emmener en prison.
Dans trois jours
On doit exécuter cet enfant
S'il n'apporte pas trois cheveux d'or ;
Oui, alors on l'exécutera.
S'il apporte trois cheveux d'or
Alors il aura la vie sauve. »
Sur le pas de sa porte, la jeune fille s'éclaira d'un sourire
« Amène ce jeune homme ici, dit-elle,
Amène-le par ici que je le voie,
Amène-le tout de suite. »
Le soldat n'a pas le choix
Puisque c'est la fille du Kaiser qui l'appelle.
(Je te gratte de nouveau la tête avec une plume d'oiseau.)
Le voilà qui emmène le jeune homme ;
Il atteignit le pas de la porte et s'inclina ;
En ce moment-là
Le jour était levé depuis longtemps
Et c'était déjà midi
L'enfant voyait ses confrères
Passer par petits groupes
Revenant de l'école
Pour le repos de midi.
L'enfant était assis, prostré de douleur ;
Il était mort de faim.
La jeune fille lui dit :
« Entre, entre dans la maison ! »
L'enfant se dit que son heure avait sonné :
« Oui, mon heure est proche. »
(Père, je te gratte la tête avec une plume d'oiseau.)
La jeune fille fit entrer le jeune homme dans sa maison
Et le jeune homme entra dans la maison
Sitôt qu'il s'installa au sein de la maison
La sueur inonda son corps
Le jeune homme crut que sa mort était proche.
« Mon ami, dit-elle,
Qu'as-tu donc fait ? »
Il dit :
« La cause en est la casquette que je porte sur la tête ;
Le seigneur et maître a dit que,
Si je ne lui explique pas

Ce que signifie l'inscription de cette casquette,
Je serai exécuté dans trois jours.
Je ne sais donc ce que je dois faire.
Mon amie, je suis mort.
— Sornette ! Prends place !
Je pensais que tu me parlerais d'une affaire grave
Ah ! Bon ! Celui-là, nous allons nous occuper de lui !
Comme on dit.
Ah ! Cosmas Mongo Jam.
Crois-tu que c'est une affaire grave ? »
La jeune fille rentra dans sa chambre
Et voilà qu'on amène une serviette de table
Et voilà qu'on amène une serviette d'amour
On sert déjà son repas au jeune homme sur une table.
Dès qu'il eut fini il se mit
Au repas des joues dans le trou d'huile
La jeune fille respirait d'aise
Minaudant deçà delà dans la maison
La jeune fille se mit à lui dire :
« Je te dis et j'insiste :
Comme on dit que
Ton procès aura lieu dans trois jours,
Tu t'en sortiras indemne.
Je te le dis,
Moi je m'appelle moi.
Ce vieillard-là est devenu par trop encombrant
Dès qu'il voit
Un enfant décidé à réussir
Il dit qu'il mérite la mort.
Pourquoi dois-tu mourir ?
Je dis et je dis que...
Eh ! Eh ! Eh !
Bilongo Abeng, tel est donc ton caractère ?
Eh ! Eh ! Eh !
N'est-ce pas, je vous le demande, hommes ici présents ?
Eh ! Eh ! Eh !
Dzagon, qu'ai-je à te dire ? »
Dès qu'il eut fini, l'enfant se mit
Au repas des joues dans le trou d'huile,
A l'heure du jour tombant.
Ah ! Eh ! la jeune fille avait déjà apprêté le lit.
Le jeune homme se coucha
Elle parla aussitôt et vite
Disant : « Je te dis et j'insiste,
Séance tenante,
Je vais, dis-je, te donner de l'argent
Aussi te dis-je avec insistance
Qu'à ton départ d'ici
Tu partiras avec de l'argent,
Et ce, dès maintenant, à ton départ
Je te confie un secret très important ;
Le voici :
En ce moment où je te parle
C'est ce secret que je te confie :
« Viens, ne refuse pas !

Quand tu fais route avec quelqu'un
Prépare ta défense ;
Le fond de ton cœur
Ne le confie pas à ta femme ni à ton frère !
Quand tu auras marché pendant très longtemps
Tu arriveras là où tu arriveras.
Mais je te dis et j'insiste :
Tu laisses une veuve après toi ! »
Eh ! Hélas !
La jeune fille retourna dans la maison
Il compta « amiang ! amiang ! amiang ! »
Sept cent soixante-dix mille
Qu'elle remit en main au jeune homme.
Elle lui dit : « Maintenant,
Je fais une partie du trajet avec toi en voiture ! »
Et elle démarra « Krrri-i-i... Viiimm... ! »
Ils marchèrent longtemps, très longtemps
Traversant forêt après forêt
Courant ainsi sept cent soixante-dix-neuf kilomètres !
Elle lui dit : « Mon ami,
C'est jusqu'ici que je venais t'accompagner
Marche maintenant pour arriver là où tu arriveras.
Et moi je m'en vais porter le veuvage !
Interdit à tout soldat désormais de traverser ma cour !
Tu n'entendras les coups de fusil
Que quand je leur couperai les têtes ;
A ton retour tu trouveras leurs têtes qui marcheront deçà delà
Comme des poussins.
(O ma mère, fille de... !
Jouez-moi correctement les instruments : « Krrri-i... !)
La jeune fille prit le chemin du retour,
Après avoir salué le jeune
(Ecoutez de toutes vos oreilles
Oui, des deux oreilles) !
A partir de là
Oui, je vais prendre la fuite
Me disant que ça va aller mal ;
Ça va chauffer dans ce pays !
Dzaugon que dois-je dire ?
(Chant.) Hé Ha ! Salue Alega Asabi de ma part !
Dis-lui d'abord « Bonjour ! »
Et tu ajouteras
Lui disant que
S'il a un verre de vin là-bas
Qu'il n'aille pas le distribuer le long des routes
Mais qu'il m'attende, car je viens
Quant à notre histoire, elle va continuer : elle est longue !
Le jeune homme mit pied à terre
Le jeune homme marchait sur la route
Le jeune homme...
Le jeune homme marchait toujours.
Mais à peine avait-il fait quelques pas
Que la route disparut
Il ne savait même pas d'où il était venu.
Et encore moins où il allait.

Le jeune homme était au cœur de la forêt
O ! L'heure a vraiment sonné !
Le jeune homme se mit à marcher à travers la forêt
A peine avait-il fait quelques pas
Qu'il se trouva, étonné, dans un grand village.
Ce village n'avait qu'une seule maison ;
Cette maison s'étendait comme d'ici jusqu'à Yaoundé !
Comme d'ici jusqu'au Gabon, toujours cette seule maison !
Dans cette maison il n'y avait que des livres,
Et rien d'autre là-dedans
On ne voyait pas l'homme même
Qui vendait les livres
Le jeune homme entra dans la maison,
O ma mère !
Il avançait et regardait ;
Il avançait et regardait vers le haut,
Il regardait vers le bas, il regardait vers le haut,
Il aperçut un livre dans lequel il était écrit :
« Viens, ne refuse pas ;
Quand tu fais route avec quelqu'un
Prépare ta défense ;
Le fond de ton cœur
Ne le confie pas à ta femme ni à ton frère »
C'est ce petit livre que je vais acheter
Le jeune homme compta de l'argent
Tu aurais vu le jeune homme
Tendre l'argent du côté droit,
Compter l'argent
Et payer le livre.
Le petit livre se détacha tout seul de là-haut
Et tomba sur la table, « Kwégélé ! »
A peine le livre était-il tombé
Que le jeune homme le ramassa ;
L'examinant attentivement
Il vit qu'il était écrit ceci :
« Viens, ne refuse pas ;
Quand tu fais route avec quelqu'un
Prépare ta défense ;
Le fond de ton cœur
Ne le confie pas à ta femme ni à ton frère »
Le jeune homme referma le livre ;
Il referma donc le livre.
A peine était-il sur le pas de la porte
Que la maison disparut ;
Et l'enfant se retrouva en pleine forêt.
Il ne savait plus où aller.
Il se remit à marcher, toujours la forêt, encore la forêt !
Alors qu'il marchait ainsi à travers la forêt
Et avançait toujours
Qu'à quelques pas de là
Il entendait : Hé !
L'enfant tressaillit : « Ciel ! Qu'est-ce ?
La mort est là, oui c'est la mort. »
Il aperçut un soldat
Qui sortait d'un fourré.

Le jeune homme se mit à trembler « Kip ! Kip ! Kip ! »
Et se demandait avec inquiétude
La raison de sa mort prochaine
« Enfant ! — Oui !
D'où viens-tu ? Où vas-tu ? »
L'enfant lut dans son petit livre :
« Viens, ne refuse pas.
Quand tu fais route avec quelqu'un,
Prépare ta défense.
Le fond de ton cœur
Ne le confie pas à ta femme ni à ton frère. »
Il ajouta : « C'est sûr !
Il aura tout de suite sa réponse ! »
Et il dit : « Je te demande :
En me questionnant sur ma destination
Que veux-tu savoir ?
Dis-moi ce que tu veux savoir. »
Il répondit : « Voici le sens de mon propos
Il est interdit de fouler le sol que tu foules ;
Le maître de ce pays a prescrit ce qui suit :
Quiconque n'est pas capable
De lui expliquer pourquoi
L'arbre de l'argent avait complètement séché
Et était tout sec...
Si donc il ne peut le dire
Celui-là ne peut passer par ici
Donc si tu dis ce qui a desséché l'arbre de l'argent
Alors et alors seulement tu peux passer
Mon seigneur a-t-il compris ?
Voilà toute l'affaire ! »
L'enfant dit : « C'est simple !
Laisse-moi continuer
Et à mon retour
Je t'expliquerai pourquoi
L'arbre a desséché
Et il n'y a plus d'argent dans ce pays. »
(Ecoutez de toutes vos oreilles,
Oui des deux oreilles !)
L'enfant reprit sa marche à travers la forêt et toujours la forêt
Toujours sans savoir où il allait
Pendant qu'il marchait ainsi
Et prêtait l'oreille aux bruits de la forêt
(Nous verrons bien où il ira aujourd'hui...)
Il s'arrêta de nouveau
Et se tournant de ce côté
Il entendit :
« Hé ! enfant, halte-là !
D'où viens-tu ?
Où vas-tu ? »
L'enfant lut dans son petit livre
(C'est là le fils d'Abeng Kugu qui vous chante un récit de mvet
Oui, Bilongo, fils de Meyong, jeune originaire d'Asouli, à Ngoul Minanga
Le voilà sur son mvet !)
Ciel ! que dis-tu
Que vas-tu faire ?

Je verrai bien où tu iras aujourd'hui.
Quel mystérieux enfant ?
Sur la casquette que tu portes sur la tête,
Qui y a porté cette inscription ?
Telle est donc ta destinée ?
C'en est fait de toi !
Dis-moi où tu vas. »
L'enfant lui dit :
Pour m'obliger à te dire où je vais
Peux-tu m'en donner le fondement ?
Que m'as-tu demandé
Sans que j'y satisfasse ? »
Il dit : Je te dis et j'insiste :
« Le sol que tu foules en ce moment
Le maître de ce pays en a prescrit ce qui suit :
« En ce moment même
Au moment où je vous parle,
Et si je suis de faction maintenant
Ce pays se trouve maintenant,
En ce moment où je vous parle,
Sans une goutte d'eau ;
Nulle part il n'y a de l'eau !
Alors le maître de ce pays a prescrit ce qui suit :
Quiconque veut passer ici,
Doit au préalable expliquer pourquoi
L'eau ne coule pas dans son pays ;
C'est seulement et seulement alors que je le laisse passer.
Sinon
Je lui tranche un côté de la tête. »
L'enfant éclata de rire : Hé ! Hé !
« Père, de grâce, laissez-moi passer;
Laissez-moi que j'aille d'abord où je vais ;
A mon retour je viendrai te dire
Pourquoi l'eau
Ne coule pas dans ce pays. »
(Ecoutez de toutes vos oreilles,
Oui, des deux oreilles !)
L'enfant se remit en marche et marcha longtemps.
L'enfant marchait à travers la forêt et longtemps la forêt
Et il avançait et allait de plus en plus loin
Et l'enfant marchait toujours et sans répit
Et toujours à travers la forêt
Pendant qu'il avançait ainsi à travers la forêt
Il parvint là où
Il aperçut un fleuve énorme s'étendant à perte de vue...
(Ô Ekang biso mengomelan ! Eh !...)
Eh ! Eh ! Eh !
Ciel, Ô ma mère, « ekan biso elang. Elang ! eh !
Eh ! Eh ! Eh !
Oh ! Le voilà de retour, Bilongo Meyong, oui !
Eh ! Eh ! Oui !
N'est-ce pas, vous demandé-je à vous ici présents ?
Eh ! Eh ! Eh !
Oui ! Ô fils d'Esangom ! Ecoutez de toutes vos oreilles,
Oui, de vos deux oreilles !

A quoi bon prolonger mon discours ?
Alors que l'enfant était encore loin
Il prêta l'oreille du côté inférieur de la cour
« Kwéng !... Keleng !... » entendit-il.
C'était le signe d'un danger imminent.
Pris de peur, l'enfant s'écria : « Oh ! Ciel !
Hola ! Quel malheur !
Mon heure a sonné
L'heure où je dois pénétrer dans l'au-delà,
C'est elle que m'annonce le bruit qui approche :
Comment vais-je encore m'en sortir aujourd'hui ?
Oui, comment m'en sortir ? »
J'oubliais de vous dire que la jeune fille
Restée au village
Chaque fois qu'un soldat voulait s'enfuir
Et tentait de traverser la cour
Le canon retentissait « Kwool ! »
Et la tête, coupée net, tombait et roulait par terre !
Et elle ajoutait : Moi, veuve,
Je ne veux voir personne passer sous ma porte !
Elle ne se contenta pas de tuer trois soldats.
Elle les tuait sans arrêt,
Et déposait les têtes dans la maison.
Ah !... J'oubliais de vous dire que
Notre homme avait déjà envoyé des correspondances
Auprès de tous les souverains,
Disant : « Je vous dis et j'insiste : c'est dans deux jours !
C'est dans deux jours
Je dis et j'insiste : « si cet enfant
N'apporte pas trois cheveux d'or
Je mets fin à ses jours »
Ciel ! Et l'on voyait venir un géant monté sur la pirogue...
Celui qui vient ainsi menant sa pirogue
Portait une bosse touchant la terre et s'élevant jusqu'aux nues
Oui touchant la terre et s'élevant jusqu'aux nues ;
Et lui était assis au fond de la pirogue
L'enfant se dit que c'était la fin de sa vie
Ciel ! Au rossignol sied sa belle voix
Ainsi l'oiseau « zoum afege » a complètement
Moulé les voix des oiseaux !
Kundi, c'est à toi que je m'adresse :
Cette marmite qui chantonne là sur le feu
Que contient-elle : est-ce la purée de maïs ?
Je me demande quel est ce plat que je vais manger ;
Et l'enfant pleurait et tremblait en lui-même ;
L'homme s'approchait dans sa pirogue
Et s'arrêta « Selèè ! »
« Enfant ! — Monsieur !
— Ah ? Telle est donc ta destinée ?
C'est donc là la destinée ? Où vas-tu ? »
L'enfant lui répondit :
« Je n'ai pas une destination bien précise
Moi je marche jusque là où la mort
Voudra me prendre et me prendra »
Il lui dit :

« Comme tu me demandes de te faire traverser
Pour aller n'importe où, en quête de la mort,
Il te faut savoir que le Seigneur de ce fleuve a prescrit ce qui suit :
Quiconque veut que je le fasse traverser,
Celui-là doit au préalable me dire
L'origine de la bosse que je porte
Touchant la terre et s'élevant jusqu'aux nues.
As-tu compris ? — Oui !
(Ciel ! Ô Dzaugon okong !)
L'enfant lui dit : c'est simple !
Est-ce là un problème, mon cher ami ?
Fais-moi traverser, dit-il.
Quand tu m'auras fait traverser,
Alors, à mon retour,
Je te dirai
L'origine de la bosse que tu portes sur le dos »
(Ekang biso mengomelan, oh !)
— Eh ! Eh ! Eh !
Je dis et j'affirme que je joue bien du mvet, oui ?
— Oui ! Eh ! Eh ! Eh !
Ainsi es-tu un excellent artiste, toi qui joues le mvet « Angono » (n'est-ce pas ?
— Oui ! Eh ! Eh ! Eh !)
Il dit à l'enfant de monter dans la pirogue
Nous, on se lamente sur le défunt, mais sur qui le défunt se lamente-t-il ?
Se lamente-t-on sur quelqu'un qui rentre au pays natal ?
L'enfant prit place dans la pirogue.

On le voit donc par ces deux exemples de textes épiques que la forme du texte s'inscrit dans le même archétype où musique et parole tantôt progressent ensemble, tantôt alternent, donnant ainsi au texte l'allure imaginée d'une marche par étapes, d'un progrès alternant les moments de marche et les moments de repos, en musique, à l'étape ! Qu'est-ce d'ailleurs d'autre que la marche si ce n'est le mouvement de deux pieds qui alternent activité et inactivité ? C'est pour cela que nous disons que cette organisation structurale du texte est une esthétique migratoire, c'est-à-dire où le mythe des migrations est devenu principe et règle d'art et d'esthétique, principe et archétype d'une certaine technique d'écriture : Comme la marche des migrations historiques où les étapes sont historiquement marquées, de même le progrès du récit est entrecoupé de chant et de musique qui sont autant d'instants de repos ou étapes.

Mais avant d'illustrer notre hypothèse par un autre genre littéraire, il est important de noter que nos deux textes s'inspirent du rite de l'initiation. Or qu'est-ce d'autre que l'initiation si ce n'est le « passage » d'un âge à un autre, du stade de l'ignorance au stade de la connaissance ; or cette initiation s'effectue par un déplacement de l'espace du village à l'espace de la forêt ou au bord de l'eau ! L'initiation est donc un voyage aller-retour. Or dans les textes il s'agit non seulement de voyage, mais d'initiation ; ces textes se présentent comme des voyages de maturation du héros. Ngo Oum se rend dans la forêt où se déroulent les rites d'initiation à l'art de hilun ; elle y participe d'abord en curieuse, puis activement et revient au village, initiée et portant un hilun trouvé dans l'eau du ruisseau sacré. Le voyage qu'entreprend le jeune Cosmas à la quête de cheveux d'or est proprement de type initiatique ; ce voyage le mène dans l'au-delà et, parti écolier naïf, il en revient roi et prince héritier.

Maalu-Bungi, du Zaïre, dans un recueil inédit intitulé *Nsumwinu, contes et chantefables luluwà* :

L'ogre, une femme et ses quatre enfants

« Il était une fois, une femme qui mit au monde quatre enfants... Le père de ces enfants mourut et la mère resta seule avec eux. Ceux-ci lui dirent : "Mère, nous voilà déjà grands, allons habiter avec eux en brousse, puisque les habitants de ce village ne t'aiment pas beaucoup, ils veulent te tuer." La femme partit habiter avec toi en brousse. Les jeunes gens avaient pour noms Katangalaja Makula, Mvidi-Mukùlù, Kasonga Ntengèlè et Ciimùtòòlù.

Ainsi donc, ils conduisirent leur mère en brousse, lui construisirent une grande maison et en bâtirent de petites tout autour pour eux. Ils vaquèrent ensuite à leurs occupations.

Comme les jeunes gens savaient qu'un grand ogre vivait dans cette brousse-là, attrapant les gens et leur causant beaucoup de misères, ils dirent à leur mère : "Voilà que tu restes là. Si jamais tu entends quelqu'un t'appeler, tais-toi simplement et ne dis pas un seul mot. Nous allons chasser loin d'ici, à une grande distance, sinon l'ogre va te tuer."

Un grand citronnier se trouvait au milieu de la cour. Quelques instants plus tard, les jeunes gens entrèrent dans la maison et cachèrent leur mère en dessous du lit ; puis, ils fermèrent la porte et s'en allèrent. Peu après leur départ, un grand vent souffla dans la direction de la mère et une grosse voix grogna :

Kùpùkupukùpù
Avançons mon derrière
Avançons mon devant
De peur que les descendants de Mande
Ne viennent m'assommer !

L'ogre arriva au milieu de la cour. Un grand vent souffla et leva de grands tourbillons !... Il appela : "Mère de Citaapu." "Oui", dit la mère. "Où es-tu ?" demanda le croque-mitaine. "Mes enfants m'ont cachée en dessous du lit", répondit la mère. "Sors de là", ordonna-t-il de sa voix rauque. "Je ne sais par où sortir", enchaîna la pauvre mère.

L'ogre ouvrit alors la porte, fit sortir la vieille mère et lui dit : "Donne-moi ce que tes enfants ont attrapé pour toi." La femme lui dit : "La viande se trouve sur le grenier." L'ogre monta au grenier, prit le port de viande, descendit, le posa par terre et se mit à manger. Il mangea beaucoup et pendant longtemps. Puis il alla déféquer dans la cruche d'eau qu'il remplit de ses matières fécales !... Ah ! quelle puanteur !... Pendant ce temps, la mère l'observait sans rien dire. L'ogre lui dit : "Je vais te tuer à l'instant. Fais venir tes enfants, appelle-les par leurs noms de force." La mère monta sur le citronnier qui était au milieu de la cour et se mit à chanter :

Leebàleebàleebàlee
J'invoque mes enfants chéris
J'invoque mon fils Mvidi-Mukùlù
J'invoque Ciimùtòòlù
J'invoque Katangalaja-Makula
Et Kasonga Ntengèlè l'époux de ma mère
Accourez donc, mes enfants chéris
Voilà qu'on m'a mis un fil de fer au cou comme une laisse à une chèvre
Iyooya wee !

Ah ça !... lorsque les jeunes gens entendirent la voix de leur mère, ils se dirent : "Ne

traînons pas, la mère va être tuée !..." Et là-dessus, ils accoururent en toute vitesse et à qui mieux mieux, se prévalant qui du droit d'aînesse, qui de la souplesse du corps, qui encore de la force de frappe !...

Ils coururent de toutes leurs forces et à leur arrivée, l'ogre venait à peine de partir. Ils le virent s'en aller à toutes jambes malgré sa masse énorme. Ils le pourchassèrent mais ne l'attrapèrent pas. Rentrés à la maison, ils trouvèrent les cruches d'eau et de farine dans un état !... Ils les nettoyèrent et vaquèrent à leurs occupations.

Les jours passèrent. Puis, s'adressant à leur mère, ils lui dirent : "Mère, nous t'avons pourtant dit de ne pas répondre à l'ogre ni de lui ouvrir la porte lorsqu'il t'appelle, pourquoi ne suis-tu pas nos instructions ? Ecoute donc. Cette fois-ci nous allons chasser très loin. Si l'ogre arrive en notre absence, ne lui réponds en aucune façon, ne lui ouvre pas surtout la porte car sinon c'est ta mort."

La nuit vint et ils se couchèrent. Le jour suivant, ils dirent à leur mère : "Mère aujourd'hui nous allons chasser loin, très loin, aussi loin qu'au village de Maàmbà. C'est ton affaire si tu t'amuses et ne suis pas nos conseils. L'ogre te tuera, nous ne nous en ferons pas malgré la douleur que cela pourrait nous causer. N'est-ce pas que nous continuons de vivre malgré la mort de notre père ?" La mère dit : "Non, mes enfants, cette fois je ne lui répondrai pas." Les jeunes gens se mirent en route après l'avoir enfermée dans la maison.

A peine les jeunes gens partis, un grand vent souffla plus fort que la première fois, soulevant des tourbillons et arrachant des feuilles d'arbres !... Le croque-mitaine arriva et appela : "Mère de Citààpù, mère de Citààpù." "Oui", répondit la mère. "Où es-tu ?" demanda l'ogre. "Mes enfants m'ont cachée dans la cruche d'eau", dit-elle d'une voix tremblante. "Sors de là, sors vite de là et viens ouvrir la porte, vilaine", cria le monstre. "Je ne vois par où sortir, la clé se trouve sur l'encadrement de la porte", dit la mère. L'ogre prit la clé, ouvrit la porte, sortit la mère de la cruche et la déposa là au sol. Puis, il l'interrogea : "Où est le bidyà ?" demanda-t-il. "On a tout mangé, le peu qui reste est sur la table", répondit la mère. L'ogre prit le bidyà, le posa par terre et mangea. Il s'assit ensuite et se mit à observer la mère, le ventre plein et respirant à peine à la manière de la larve-lupòse !... Il lui dit : "Je vais te tuer à l'instant, appelle tes enfants." La mère grimpa au citronnier comme d'habitude et chanta :

Leebàleebàleebàlee

.....

Ayant entendu la voix de leur mère, les gaillards se dirent : "Ne traînons pas, la mère va être assommée, c'en est fini d'elle cette fois, nous allons la trouver certainement morte." Ils accoururent en vitesse, à toutes jambes et de leur mieux. Ils trouvèrent l'ogre parti, courant comme un bolide. Ils regrettèrent cela et se turent. S'adressant à leur mère, ils dirent : "Mère, que devons-nous faire maintenant ? Tu nous fais trop souffrir, nous en avons assez !... Mais écoute, cette fois c'est la dernière. Tu mourras comme tous les autres, nous ne nous en ferons pas car jamais les morts ne reviennent à la vie !..."

Ils vaquèrent à leurs occupations. Trois jours environ s'écoulèrent, ils décidèrent d'aller de nouveau à la chasse. Ils firent venir leur mère et lui dirent : "Aujourd'hui nous allons chasser très loin, aussi loin qu'au village de Nkòngòlò. Si tu restes t'amuser tu meurs." Cependant l'aîné leur dit : "N'allons pas loin car l'ogre risque de venir assommer la mère. Faisons ceci. N'allons pas loin d'ici, cachons-nous plutôt et attendons voir si notre mère nous ment ou si elle nous dit la vérité. Ayez chacun le doigt sur la gâchette de votre fusil de sorte que nous l'achevions dès qu'il arrive. M'avez-vous compris ?" Tous firent signe de la tête et dirent oui. "C'est tout", ajouta-t-il et ils s'occupèrent d'autres choses.

Un instant plus tard, un grand vent se déchaîna du fond du bois dans leur direction.

Sans hésiter ils dirent : "Le voilà qui arrive comme d'habitude. Elle nous trompe certainement ; mais aujourd'hui nous verrons ce qu'elle va faire."

Peu après, l'ogre s'amena et appela : "Mère de Citààpù, mère de Citààpù." "Oui", dit-elle. L'aîné réagit aussitôt et dit : "Que vous ai-je dit donc ? Si nous étions loin d'ici, la mère allait être tuée aujourd'hui !" L'ogre dit encore à la mère : "Cette fois c'est le dernier jour de ton existence. Où te caches-tu ?" La mère de répondre : "Les enfants m'ont cachée derrière les fûts de farine." "Viens ouvrir la porte", insista le croque-mitaine. "Je ne sais par où sortir", dit la mère. L'ogre demanda : "Où sont les clés ?" La mère répondit : "Cette fois on les a mises sur un pieu derrière la maison." Il les prit et vint ouvrir la porte. Il sortit la mère de la maison et la posa là, par terre. D'abord, il lui allongea une bonne gifle ; puis, il lui demanda "Où est le bidyà, vilaine ?" La mère répondit : "Regardez dans l'armoire." L'ogre chercha dans l'armoire, prit le bibyà, le déposa là et se mit à manger. Il prit ensuite les haricots et mangea. Il mangea aussi du riz. Il se dressa, puisa l'eau dans la cruche et but. Le voilà maintenant qui observe attentivement la cruche d'eau, monte dessus et défèque dedans, au point de la remplir de ses matières fécales. Après cela, il se leva et dit à la mère : "Debout, appelle tes enfants, c'est bien le dernier jour de ton existence." La mère monta au citronnier et chanta encore une fois :

Leebàleebàleebàlee

.....

Mais voilà qu'au même instant, les enfants surgirent qui de ce côté-ci, qui de celui-là ; et comme l'ogre surpris voulait s'enfuir, ils lui crièrent, tout calmement : "Shii ! arrête-toi, bon à rien, c'est ta mort aujourd'hui. Commence par enlever la merde que tu as déposée là et fais vite, dépêche-toi." Le gaillard se mit à enlever la merde qu'il avait répandue dans la farine et alla la jeter en brousse. Il nettoya ensuite toutes les cruches qu'il avait salies. Puis, les jeunes gens s'en saisirent, lui coupèrent la gorge et il mourut. Ensuite, ils le découpèrent en morceaux et le jetèrent au dépotoir.

Quelque temps après, des aubergines poussèrent à l'endroit où l'ogre avait été jeté. Mais quelles aubergines !... Jamais on n'en a vu d'aussi grosses !... Une seule était aussi grosse que la cuisse que voici !...

Les jeunes gens vaquèrent à leurs occupations. Mais un jour, une grande pluie était tombée et ils n'avaient pu aller à la chasse : Ils ne surent que faire, n'ayant pas de quoi manger. Alors ils dirent à Kasonga Ntengèlè : "Toi le plus jeune, va au dépotoir, cueille les aubergines, nous ne pouvons rien faire d'autre comme nous n'avons pas à manger."

Le jeune homme se dirigea vers le dépotoir, et voulant cueillir une aubergine, il l'entendit dire : "Ne me cueille pas, ne me cueille pas, ne me cueille pas, tes frères m'ont tuée et jetée au dépotoir !..." N'en revenant pas, il s'exclama et dit : "Tiens, grand frère, les aubergines, au lieu de perdre du temps." Mais lorsqu'il tentait d'en cueillir une, elle disait : "Ne me cueille pas, ne me cueille pas, tes pères, tes mères et toi-même m'avez tuée et jetée au dépotoir, ne me cueille pas, ne me cueille pas." Le jeune homme dit encore à son frère aîné : "Viens cueillir toi-même, moi j'ai peur !..."

Alors Mvidi-Mukùlù prit son courage et se dirigea vers l'aubergine. "Ne me cueille pas, ne me cueille pas", dit l'aubergine. "Ne me cueille pas, ne me cueille pas", poursuit l'aubergine. Pendant ce temps, Mvidi-Mukùlù cueille les aubergines et dit : "Pourquoi ne pas te cueillir ? Pourquoi ne pas te cueillir ?" Et ainsi, il finit par en avoir une grande quantité qu'il emmena à la maison. Il prit le couteau et comme il voulait couper une aubergine en tranches, celle-ci protesta : "Ne me coupe pas, ne me coupe pas !" Mais le gaillard la coupa, tout en demandant : "Pourquoi ne te couperai-je pas ? Pourquoi ne te couperai-je pas ?" Il prit les morceaux des aubergines et comme il se préparait à les mettre dans la casserole, elles se mirent à protester : "Ne ne mets pas dans la casserole."

Puis elle dit encore : "Ne me cuis pas, ne me cuis pas", il les mit sur le feu et demanda : "Pourquoi ne te mettrai-je pas sur le feu ? Pourquoi ne te mettrai-je pas sur le feu ?"

Dès que les aubergines furent cuites, l'on descendit la casserole du feu. Mais lorsqu'on l'ouvrit, elle était remplie de cheveux. Les jeunes gens s'étonnèrent et se demandèrent si ce n'était pas les cheveux de l'ogre !... Ils continuèrent d'autre de s'étonner et jetèrent la casserole au dépotoir. Ils cueillirent d'autres légumes et les mangèrent. L'affaire se termina là jusqu'à ce jour.

Que les fantasmes se précipitent à la tête de celui qui n'aura conté le sien... avec fracas !... »

Le deuxième exemple est le texte suivant, publié dans la collection « Le Feu et l'Etoile », aux éditions Cerdotola, intitulé *L'orphelin et les champignons* :

Un jour un enfant perdit sa mère ;
Il devint orphelin. Cet enfant s'appelait Kilam.
Les villageois le donnèrent alors à une autre femme ; elle s'appelait Ngo Bayi.
Cette femme avait d'autres enfants.
Elle et ses enfants haïssaient cet orphelin ; ils le maltraitaient beaucoup.
Ils lui donnèrent un coupe-coupe brisé pour couper les herbes dans la cour : ce coupe-coupe n'était pas tranchant.
Là, sur la cour, il pleuvait sur lui et il était sous le soleil. Et eux lui interdisaient de s'abriter même sous la véranda.
Un jour Ngo Bayi prépara une marmite de champignons de mer ; elle la couvrit ; la cacha au-dessus de la claie de bambou ; elle partit au champ, très loin.
Alors ses enfants prirent la marmite de champignons de mer. Ils la mangèrent entièrement. Pendant ce temps Kilam dormait tranquillement, fatigué.
Ils prirent de l'huile dans cette marmite et ils la mirent sur ses lèvres.
A son retour, Ngo Bayi se mit à gronder ; ses enfants lui dirent :
« Examine nos bouches, celui dont la bouche brille d'huile, c'est lui le voleur de tes champignons. »
Regardant donc, elle vit la bouche de Kilam :
Elle était huileuse.
Elle le chassa donc et lui dit de rendre ses champignons !
Kilam partit donc, pleurant, vers la mer.
Le chemin de la mer traversait une épaisse forêt.
Il rencontrait beaucoup d'animaux.
Il rencontra donc Lièvre ; celui-ci lui demanda :
« Petit enfant, où vas-tu, tout en larmes ? »

(Le conteur)	*(Le chœur)*
— Les enfants mangèrent les champignons de leur maman	— ken
— Ils m'abandonnèrent à la forêt énorme	— ken
— O forêt énorme venue de la nuit de nuit	— ken
— O ma feue mère ! pour des champignons de mer	— ken
— O ma feue mère ! pour des champignons de mer	— ken

Il passa son chemin ; il rencontra Pangolin ; il lui posa la même question ;
il lui chanta son chant et passa son chemin.
Il rencontra encore Gorille ; il lui demanda où il allait ; il lui chanta son chant.
Passant son chemin, il rencontra Porc-Epic ; il chanta.
Il rencontra Biche et chanta.
Voilà que soudain il vit venir trois éléphants.

Il était déjà sur la plage.
Un d'eux était très vieux.
Celui-ci lui demanda : Pourquoi
Pleures-tu ?
Il lui répondit ainsi :

(Le conteur)	*(Le chœur)*
– Les enfants mangèrent les champignons de leur maman	– ken
– Ils m'abandonnèrent à la forêt énorme	– ken
– O forêt énorme venue de la nuit de nuit	– ken
– Nuit de nuit venue de la forêt énorme	– ken
– O ma feue mère ! pour des champignons de mer	– ken

Or ces éléphants étaient sa feue grand-mère,
feus sa mère et son père.
Alors ils lui dirent de ne plus pleurer.
Et il vit soudain devant lui des paniers pleins de champignons de mer
Ils lui dirent de les casser une fois revenu au village.
Alors il s'en retourna ; il restitua ses champignons
à Ngo Bayi ;
Puis il entra dans la forêt. Là il cassa un œuf :
et subitement la forêt disparut, des maisons à étages remplirent tout l'espace.
Il cassa encore un œuf : et voici que lampes, voitures et routes remplirent l'espace.
Il cassa encore un œuf : et voici que ses femmes, ses enfants et ses petits-enfants remplirent son village.
Kilam devint un homme très riche.
Ngo Bayi et ses enfants venaient maintenant dans son village pour voler et pour mendier. »

On pourrait multiplier les exemples, mais ceci nous paraît superflu, puisque pour qui connaît la littérature orale africaine bantu, cet archétype apparaît immédiatement comme universel et fondamental.

On pourrait également analyser d'autres aspects de l'esthétique migratoire : ainsi les figures de style pourraient, correctement analysées, apparaître comme un transfert du sens propre au sens figuré et donc un mouvement sémantique interne au processus de signification et une translation de sens.

Ainsi donc et dans l'optique de l'approche interdisciplinaire de la civilisation des Bantu en général et de leurs migrations en particulier, nous avons voulu faire apparaître le phénomène de la migration comme inhérent à la réflexion et à l'action de tous les Bantu. Le voyage a gravé d'une empreinte profonde, séculaire et indélébile l'âme du peuple qui ne vit, ne respire et ne rêve que de voyages à travers les forêts et les siècles, par-delà les rivières et le monde, en quête d'au-delà des fleuves et de la vie. Tous les récits sont ainsi en quelque sorte des schémas de voyage et de déplacement physique, géographique ou sémantique. Et chaque voyage est une initiation et une ouverture au monde. La littérature bantu est une perpétuelle quête à travers le monde visible et l'au-delà. Et les héros, naïfs et démunis au départ, arrivent toujours à destination, mûrs et riches, matériellement, intellectuellement et spirituellement.

La technique d'écriture est donc une esthétique migratoire puisqu'elle repose sur le principe de mise en relation entre deux espaces : l'espace rythmique ou

mélodique et l'espace narratif, l'espace visible et spatial et l'espace invisible, le présent quotidien et le passé historique.

Voilà un jalon posé pour une recherche approfondie et interdisciplinaire sur le phénomène des migrations et son application particulière à l'esthétique de la littérature orale bantu.

LES ARTS

CORNET JOSEPH, L'art dans la culture bantu *(p. 415)*.

KIBANDA MATUNGILA, Les arts graphiques dans les civilisations bantu : comme faits de culture et comme témoignages historiques. (Esquisse d'une sémiologie graphique bantu.) *(p. 421)*.

KUBIK GERHARD, Tusona/Sona — An ideographic script found among the Luchazi and Chokare of eastern Angola and adjacent areas *(p. 443)*.

MAPOMA MWESA ISAAIH, Music and bantu migration pattern *(p. 484)*.

SALLÉE PIERRE, Une ethno-histoire de la musique des peuples bantu est-elle possible ? L'apport de la musicologie dans les problèmes relatifs à l'expansion culturelle bantu *(p. 499)*.

L'ART DANS LA CULTURE BANTU

PAR JOSEPH CORNET

Si l'on considère le volume des études déjà publiées sur l'art négro-africain, on subit l'impression que la connaissance de cet art est déjà solidement constituée. La vitalité des recherches est remarquable. Des monographies apparaissent sans cesse, des études synthétiques, toutes conscientes qu'elles soient de leur relativité et de leur caractère transitoire, tentent des regards d'ensemble sur une réalité dont la richesse ne cesse d'étonner. Mais il suffit de se poser une question comme celle qui nous préoccupe, à savoir celle de liaisons entre la culture bantu et l'art de la région où règnent les langues bantu, pour se heurter bientôt à l'insuffisance de notre documentation.

Nous devons signaler, pour mémoire, une difficulté. Notre interrogation centre sa visée sur le statut spécifique d'un art qui peut et doit être reconnu par les peuples bantu comme expression de leur âme particulière. Ce qui, pour nous, est en cause est le statut d'un art qui serait non seulement négro-africain, mais authentiquement bantu. Ce statut, par qui peut-il être reconnu ? J'entends ici des voix qui se plaisent à souligner la différence entre une vision extérieure des œuvres d'art et une appréhension interne. Les Africains seraient seuls compétents pour juger de leur art propre, conformément à des richesses intimes qu'eux seuls sont capables de percevoir. Cependant, cela n'est vrai que dans un sens seulement. Il existe une dimension de l'art — et elle est largement reconnue aujourd'hui — par laquelle les expressions plastiques les plus diverses peuvent être communiquées et acquérir une valeur universelle.

Mais c'est là un débat que nous pouvons contourner, car il s'agit moins, dans une première étape, de jauger l'art dans sa valeur intime et significative d'expression que d'y reconnaître des éléments observables objectivement, dans leur relation avec un ensemble de valeurs culturelles dont ils seraient, en quelque sorte, les « marqueurs ». (Peut-être le problème de l'appréhension secrète de l'art pourra-t-il surgir à nouveau en fin d'itinéraire ?) On devra notamment s'attacher à différencier une conscience bantu de l'art d'avec une appréhension négro-africaine non bantu.

A priori, la part de l'art — nous parlons ici exclusivement de l'art plastique — comme signe de la culture bantu devrait être capitale. L'univers mental que l'on cherche à déclarer trouve dans l'art une de ses expressions majeures. C'est une constante universelle. On devrait pouvoir détailler les caractéristiques de l'art plastique bantu en tant que bantu.

Une première approche du problème n'apporte, hélas ! qu'une réponse décevante, et ce par trois aspects au moins. D'une part, dans l'aire que délimitent les frontières linguistiques, l'art paraît d'une multiplicité et d'une diversité extrêmes. En première approximation, on pourrait parler d'une centaine de styles distincts. Les formes les meilleures constituent d'ailleurs un ensemble sans équivalent dans le reste de l'art négro-africain : arts bamoun, bamileke, fang, kota, kongo, yaka, pende, kuba, tshokwe, luba, hemba, lega, mangbetu, makonde. Cette variété rend délicats tous les essais de comparaison. D'autant plus que les variations ne sont pas toujours graduelles, d'une tribu à la tribu voisine, et que parfois elles s'opposent nettement entre arts géographiquement voisins. Que l'on pense, par exemple, aux deux formes de l'art des Bapende ! Dès lors, comment déceler des expressions communes ?

De plus, l'art est réparti très inégalement. Il est possible de dessiner une sorte de croissant fertile de l'art bantu qui insère une pointe au Cameroun, traverse le Gabon et le Congo, s'épanouit dans les savanes zaïroises et angolaises au sud de la grande forêt et remonte sa pointe orientale vers les Lega du Kivu et les Mangbetu. Ailleurs, les plages à peu près vierges ne sont pas rares, notamment dans la forêt équatoriale et la partie orientale et méridionale du monde bantu. Ces zones en marge des régions privilégiées par l'art soulignent avec force la relativité de la signification de l'art, ou de certaines formes d'art, par rapport à des cultures déterminées.

Un troisième point à considérer est celui des frontières avec les styles de populations non bantu. Si l'art bantu forme réellement une unité, celle-ci doit être distincte. Des études comparatives approfondies seraient donc indispensables avec les arts voisins, du Cameroun, du Nigeria, du nord du Zaïre, de la République centrafricaine, etc.

A vrai dire, ces considérations décevantes proviennent surtout de l'absence d'une dimension essentielle, la profondeur historique. L'art tel que nous le connaissons est, dans sa plus grande proportion, un art récent. Les pièces qui ont plus de cent cinquante ans sont rares. A ce propos, on peut rappeler une question de vocabulaire qui demanderait qu'on établisse un jour des conventions. Il s'agit avant tout, et en français, de l'*art nègre*, expression héritée des œuvres littéraires et de l'histoire de l'art du premier quart de notre siècle.

On a dénommé par là, de façon englobante, tout ce qui a été connu progressivement des productions artistiques de l'Afrique sub-saharienne. On n'a pas suffisamment fait attention à un phénomène qui revêt pour nous une importance très grande. Beaucoup d'œuvres sont différentes à la fois dans l'espace et dans le temps ; la disparité formelle est en même temps une disparité temporelle. Je fais allusion surtout à ces objets qui étonnèrent lors de leur découverte : les bronzes du Bénin. La dualité entre l'art du Bénin et celui des Yoruba se creusa davantage lors de l'apparition des terres cuites et des bronzes d'Ifé, puis des céramiques de Nok. Ifé surtout aurait dû remettre en question les dénominations, autant que la connaissance de l'art préhistorique saharien qui, lui, avait été mis à part tout de suite.

A l'exception de l'art du Sahara et du Kalahari, le terme « art nègre » a donc couvert indistinctement toutes les découvertes, sans qu'on se soit rendu compte que ces nouvelles œuvres créaient de nouvelles catégories. Ainsi, l'habitude de tout désigner sous le nom d'art nègre ne doit pas faire illusion. L'analyse, même superficielle, des œuvres engendre la conviction que l'histoire de l'art négro-africain est aussi mouvementée que celle des arts de l'Europe ou d'ailleurs. Aussi Jean Laude a-t-il raison quand il affirme que « le terme d'art nègre, consacré par l'usage, est un concept de trop large extension qui, groupant des réalités très différentes, en mutile la complexité, masque sous une apparente unité stylistique des objets fort variés » (*La peinture française (1905-1914) et l'art nègre*, p. 275).

Sans nous appesantir davantage sur la question, nous retenons que l'histoire de l'art négro-africain est composée de périodes successives qui demanderaient une désignation adéquate. L'expression d'art nègre pourrait recouvrir exclusivement le chapitre le plus récent, qui est de loin le plus abondant et le mieux connu.

L'art de l'aire bantu manifeste à l'évidence cette disproportion chronologique. On n'y remonte que rarement et difficilement dans le passé. La raison est la même que dans le reste de l'Afrique humide. L'art est généralement réalisé dans des matériaux périssables ; les agents de destruction sont particulièrement agissants. La statuaire en pierre ou en métal est exceptionnelle ; la grande architecture en pierre, si admirable, est malheureusement rarissime. La plus ancienne statue en bois, découverte en Angola au fond d'un puits de sondage, remonterait entre 750 et 850 avant notre ère. Encore est-elle tout à fait exceptionnelle.

Or ce retour au passé est pour nous essentiel. L'état actuel de l'art bantu est le fruit d'une immense et complexe évolution à partir d'un art proto-bantu. La diversité finale que nous avons sous les yeux témoigne d'une richesse extraordinaire d'inspiration et de l'aptitude de nombreux groupes bantu à exprimer leur originalité. Cette évolution a dû être marquée par le changement des sociétés et par de grandes mutations qui ont accompagné les événements importants de l'histoire, comme l'introduction des plantes américaines, les avatars des grands courants commerciaux, l'islamisation et l'esclavage, la formation des états, etc. L'unité culturelle originelle bantu a dû disparaître très tôt.

Dans l'horizon bantu, tel que nous pouvons le décrire, nous n'avons pas encore la possibilité d'aligner de longues séquences évolutives, comme au Nigeria celle qui relie l'art de Nok à l'art yoruba contemporain. Dans un essai récent, nous avons proposé de reconnaître une évolution limitée, mais suggestive, dans une série de douze statues royales kuba qui, en quelque deux siècles, se diversifient en cinq styles différents, quoique appliqués à un type immuable de statue. Encore cette série prend-elle son départ dans des formes du XVIIIe siècle déjà pleinement élaborées et dont les antécédents nous sont complètement inconnus. Autre exemple : la sculpture en pierre du Bas-Zaïre, dont la nature est funéraire, nous permet de cerner un type de séquence, assez récent il est vrai (XIXe et XXe siècles, mais avec des racines inconnues), révélateur d'un génie créateur capable d'assimiler des influences extérieures en les intégrant à une vision personnelle d'œuvres significatives sur le plan social et admirables sur le plan esthétique.

On doit avouer que, pour les œuvres du passé, un des aspects essentiels nous échappe en totalité, celui de leur relation à la psychologie de l'individu et de la société. Certes, l'étude du vocabulaire peut nous suggérer une certaine

communauté dans la vision des choses, mais sans nous renseigner sur son véritable contenu humain. La notion de « beau », étudiée par le professeur Obenga dans la revue *Bantu*, que signifiait-elle dans le passé ? surtout par rapport à notre notion contemporaine éduquée par une esthétique internationale. En fait, nous sommes condamnés à séparer esthétique et stylistique.

Le plus grand espoir de progresser dans notre connaissance du passé réside d'évidence dans l'archéologie. Les résultats fragmentaires qu'elle a dévoilés jusqu'à présent sont singulièrement révélateurs. Avec l'immense avantage de fournir des datations absolues. Les vestiges cachés dans le sol nous révéleront-ils un jour quelque chose de l'art bantu le plus ancien dans la région de départ et, de proche en proche, des formes liées aux diverses périodes d'expansion et de développement ?

Ces résultats seront certes toujours fragmentaires. La terre cuite utilitaire ne peut donner des indications sur les statues de culte mais, comme telle, elle peut fournir des renseignements précieux dans le cadre évolutif des mêmes techniques et permettre des comparaisons avec les réalisations analogues plus récentes. Quant aux Pygmées, on croit assister à la naissance absolue de l'art dans leur manière de décorer les écorces battues qui leur servent de vêtements ou dans les dessins corporels qu'ils renouvellent sans cesse. Les comparaisons s'imposeront entre la culture bantu et celle de populations pré-bantu, que les fouilles archéologiques commencent à révéler.

Après avoir signalé l'hétérogénéité profonde des arts et les espoirs que suscite l'archéologie, il faut revenir sur le premier sujet et se demander si, malgré tout, on ne peut pas découvrir des archaïsmes reconnaissables encore dans certains arts récents. Comme il n'y a guère d'espoir de situer les comparaisons au niveau des ateliers ou des styles, on peut garder l'espoir de voir apparaître de grands courants stylistiques véhiculant un héritage commun. Deux auteurs ont proposé, à ce sujet, une thèse qui mérite examen : il s'agit de Henri Lavachery et du père François Neyt.

Henri Lavachery avait proposé en 1950 *(L'art nègre)* de classer toute la statuaire négro-africaine en deux styles principaux, un style concave et un style convexe. Il décrit le premier par le geste du sculpteur qui assure, pour le visage, un fond plus ou moins plat, arrondi aux arcades sourcilières, sur lequel il applique les traits principaux du visage. Ces traits proprement dits sont comme greffés sur la surface ainsi obtenue. Le centre du style concave est le Soudan, affirme Lavachery, là où se rencontrent les traces d'une sculpture paléo-nigritique « qui répondrait à un fonds culturel très primitif de la race noire, tandis que le style convexe semble correspondre à une évolution plus marquée et géographiquement plus diversifiée ». Il situe, par exemple, le style concave chez les Fang, qui sont des émigrants soudanais et chez les Warega, proches des Mangbetu qui sont des Soudanais.

Dans son second livre, *Statuaire de l'Afrique noire* (Bruxelles, 1954), Lavachery développe la même vision de l'art africain, tout en critiquant au passage Georges Hardy, pour qui il n'était pas possible de donner des caractéristiques stylistiques des statues nègres, et Frans Olbrechts, qui s'attache aux éléments extérieurs et superficiels des styles.

Lavachery considère qu'il y a deux domaines essentiels de la stylistique noire : celui de la structure de la masse (qui est tellement répandue qu'on a le droit de penser qu'elle n'est pas l'effet de la volonté des artistes créateurs, mais

le résultat de phénomènes propres aux cultures noires ou même aux cultures primitives en général). L'autre élément est la plastique des traits de détail. L'auteur reprend ensuite sa distinction entre les arts convexes et les arts concaves. Ces diverses valeurs ne dépendent que pour une faible partie du groupe ethnique où elles se manifestent, et on ne peut parler, comme le fait Hardy, d'un art de la savane distinct d'un art de la forêt.

Le père Neyt, quant à lui, reprend une partie de la thèse de Lavachery, tout en critiquant la trop grande rigidité de sa structure dualiste. Il y ajoute de nouvelles insistances et de nouvelles observations. Il abandonne sagement la thèse des origines soudanaises du style concave, mais il revient aux vues de G. Hardy sur la dualité des biotopes : forêt et savane. Il parle notamment d'une culture de la forêt. Un certain nombre d'objets ont donc des relations morphologiques comme celles qu'avait signalées Lavachery ; mais ce dernier proposait une thèse trop générale dans son principe et inadaptée à son objet. Ces relations concernaient essentiellement la conception des figures de statues et de masques où les visages sont taillés en réserve, souvent en forme de cœur, malgré une très large variation des interprétations.

Or ces formes curvilignes en cœur, d'une part, recouvriraient très souvent une symbolique rituelle et religieuse et, d'autre part, appartiendraient à l'expression de structures de sociétés archaïques, liées à une économie originellement forestière. Elles remonteraient à des archétypes qui sont restés plus stables que les formes développées chez leurs frères d'outre-forêt.

La thèse est séduisante. Il existe, en effet, un ensemble impressionnant de figures appartenant à cette catégorie : masques mahongwe, kwele, fang, kota ; statues mbole, yela, komo, jonga, lengola, metoko ; masques et statues lega... Le père Neyt écrit :

> « La lente émergence des arts à travers la forêt équatoriale dans les clans et les lignages d'ethnies très diverses a incontestablement développé des formes plastiques multiples ; mais sans cesse le visage curviligne en légère dépression est présent et semble les unir » (*Arts traditionnels et histoire au Zaïre*, p. 57).

Nous sommes cependant convaincus que l'attitude face à ces théories intéressantes est celle de la prudence. Tout d'abord, il s'agit de phénomènes que nous ne connaissons que très partiellement. Ensuite l'art concave existe ailleurs que dans la zone décrite. L'art négro-africain est d'une telle puissance d'imagination qu'il est difficile de ne pas céder à la tentation de citer des exceptions à propos de n'importe quelle théorie. L'art concave se rencontre aussi en région de savane. Pensons à certains masques leele et même pende, aux régions Mbagani et Lwalwa du Zaïre. Ou encore, à la coexistence, dans le même groupe tribal, les deux formes, par exemple chez les Boa ou les Bembe. Il serait d'ailleurs intéressant de voir si l'opposition ne prend pas en gros l'allure d'un contraste entre les masques et les statues, encore que chez les Boa, par exemple, les deux types de masques existent.

Ici encore, nous devons compter avant tout sur la recherche archéologique pour confirmer, infirmer ou réorienter les recherches. Les travaux récents de M. Eggert dans la forêt équatoriale montrent la complexité de la situation. Après trois campagnes d'exploration, il lui a été possible d'élaborer des horizons qui se développent sans interruption jusqu'à nos jours, avec une céramique dont certaines formes se rapportent à ce que l'on connaissait déjà d'une terre cuite des

environs de Kinshasa, tandis qu'une autre est, jusqu'à nouvel ordre, absolument originale. Il existe des décors analogues à ceux du néolithique du Sahara et du Soudan. Ainsi, des fouilles dans une région nouvellement explorée posent des problèmes tout à fait inédits tant au point de vue stylistique que chronologique. Cette expérience, une fois de plus, doit recommander la prudence.

La leçon qui se dégage de ces brèves considérations, tant pour l'art au-dessus du sol que pour l'art encore enfoui, c'est que toutes les conclusions ne peuvent être que singulièrement provisoires et que nous ne croyons pas que l'art concave nous rapproche d'un art bantu originel.

La tâche s'impose avec évidence. Il faut tendre à une recherche aussi exhaustive que possible dans tous les domaines. Un des projets auquel chaque pays bantu devrait s'attacher est la réalisation d'un véritable inventaire de ses objets traditionnels. Notre connaissance est trop fragmentaire et trop circonstancielle. Il faut souligner que ce ne sont pas les objets que l'on range dans la catégorie d'œuvres d'art qui sont seuls en cause. Parfois des artisanats plus humbles et utilitaires sont les plus révélateurs.

Il me semble que le CICIBA devrait prendre l'initiative d'une enquête très complète, dans le genre de celles que résume André Leroi-Gourhan dans ses deux volumes, *L'homme et la matière, Milieu et technique*. Ces ouvrages contiennent un cadre très élaboré de classification des documents technologiques : les moyens élémentaires d'action, les transports, les techniques de fabrication selon la nature de la matière première, les techniques d'acquisition (armes, engins de pêche, élevage, agriculture), les techniques de consommation (alimentation, vêtement, habitation), etc.

Ces études devraient évidemment être conduites de la même façon dans les zones voisines de l'aire bantu, car ce qu'il importe de déterminer, au point de vue développé ici, c'est la spécificité de ce qui est bantu.

L'autre tâche est évidemment de pousser au maximum les recherches archéologiques, travaux longs et dispendieux, mais indispensables, si l'on veut créer un jour les chapitres d'une évolution immensément complexe, créatrice à chacune de ses étapes. Si nous partons de la modeste connaissance actuelle de l'art bantu, il faut avouer que nous ne pouvons guère nous en servir encore pour définir un aspect typique de la culture bantu.

Il faut rappeler enfin qu'un autre devoir s'impose de toute urgence, celui de conserver aux peuples du centre et du sud de l'Afrique les trésors qu'ils ont reçus de leurs ancêtres. L'expérience de ces dernières décennies prouve à quel point le patrimoine africain est pillé, souvent dans les conditions les plus déplorables. L'Unesco tente, de ce côté, une action nécessaire, mais qui apparaît presque désespérée dans la conjoncture actuelle. Il ne faut pas que les générations futures reprochent à notre temps, qui est celui de la découverte, de n'avoir pas su conserver ses richesses, pour les transmettre à leurs descendants.

LES ARTS GRAPHIQUES DANS LES CIVILISATIONS BANTU : COMME FAITS DE CULTURE ET COMME TÉMOIGNAGES HISTORIQUES.

(Esquisse d'une sémiologie graphique bantu)

PAR MATUNGILA KIBANDA

« Les problèmes de toute civilisation sont ceux de l'invention et de l'emprunt (...). Un fait émerge avec l'homo sapiens dans le développement des Anthropiens : l'aptitude à fixer la pensée dans des symboles matériels. » *A. Leroi-Gourhan (1964, p. 261).*

« Le besoin de fixer et de transporter des paroles par des instruments de communication intellectuelle se fait de plus en plus sentir à mesure que s'étendent et se compliquent les relations sociales qui ont favorisé la création du langage et se sont développées avec lui.

Les moyens de fixer et de transporter le langage se perfectionnent en raison de progrès des facultés intellectuelles et des techniques, dont ils favorisent eux-mêmes les progrès. » *M. Cohen (1958, p. 434).*

« La pensée et le langage ne sont pas les facteurs qui déterminent en dernière instance les processus historiques. Ce rôle est dévolu à l'activité sociale, et par conséquent ce n'est qu'en prenant pour point de départ cette dernière que l'on peut arriver à une explication effective du rôle vraiment très considérable du langage et de la pensée dans l'histoire de l'humanité. » *L.U. Reznikov (1948, p. 134).*

LES ARTS GRAPHIQUES DANS LES CIVILISATIONS BANTU : SUJET TABOU OU IGNORÉ DE L'AFRICANISME ?

Les systèmes de notation et les productions graphiques — inscriptions, dessins et gravures rupestres ou sur calebasses, scarifications corporelles ou sur des objets d'art (masques, statues...), les objets-signes (figurines, objets divinatoires, monnaies, calendriers, jeux à boule...) — constituent un des aspects les plus riches mais les moins connus des créations culturelles des peuples bantu.

Bien que des faits particuliers soient évoqués isolément dans des ouvrages d'histoire de l'art, d'archéologie, d'ethnographie, d'anthropologie religieuse et médicale, ce sont généralement les fonctions politique, esthétique, religieuse (rituelle) ou ludique qui sont mises en exergue dans ces travaux. Rarement ces pratiques sont envisagées comme systèmes ou actes de communication. C'est-à-dire comme des modes d'expression graphique à fonction communicative (informative ou documentaire) dont les mécanismes fonctionnels et le rôle social pourraient être étudiés en rapport avec les autres formes d'expression ; les langages verbal, gestuel, musical, par exemple.

Pourtant, même sans tenir compte des écritures connues (nsibidi et bamoum) et de celle (kongo) non encore déchiffrée, les premières investigations menées dans cette optique sur les pictogrammes (mythogrammes) du Bas-Zaïre, du Shaba, de la Zambie, du Zimbabwe, de l'Afrique du Sud ; sur les scarifications sur masques des Yaka (Zaïre) et sur les figurines de cérémonies initiatiques des sociétés de l'Afrique orientale (Zigua, Shamba, Shona, Bemba, Goni...), non seulement confirment la constatation de P. Alexandre selon laquelle « l'étude de la genèse de ces différents alphabets (vaï, nsibidi, basa, mende, bamoum) amène à conclure que l'expression graphique de la pensée (plutôt que du langage), sous forme de proto-écritures pictographiques ou idéographiques, était beaucoup plus répandue dans l'Afrique traditionnelle qu'on ne le croit communément », mais plus elles nous autorisent à formuler l'hypothèse que, dans ces sociétés, ces arts graphiques remplissaient le même type de fonction sur le plan documentaire que le mythe sur le plan intellectuel : la transmission et la conservation des valeurs culturelles ou encore la fixation dans la mémoire collective des nouveautés et innovations.

Il existe donc incontestablement un contraste frappant non seulement entre le rôle plurifonctionnel de ces pratiques et productions graphiques et l'interprétation qu'en donnent les études ethnologiques ; mais aussi l'importance excessive accordée à la tradition et à la conservation de la culture dans ces sociétés.

Plusieurs hypothèses peuvent être avancées sur ce « silence » des études africanistes sur les formes d'écriture dans les civilisations bantu. Personnellement je retiendrai trois facteurs qui doivent avoir déterminé le comportement des chercheurs, selon le cas : les préjugés ethnologiques, le compartimentage des domaines de recherche en africanistique ou l'absence d'approche interdisciplinaire dans les études africanistes concernées et enfin l'ignorance relative de la communauté scientifique en général du processus historique réel de formation du système de notation de la parole appelé écriture véritable et de son développement dans les civilisations comme l'Egypte, Sumer, la Chine, l'Inde...

a) L'anthropologie s'étant fixée comme objet d'étude les sociétés sans écriture, logiquement les chercheurs africanistes (ethnologues, archéologues, ethno-historiens...) étaient peu enclins à s'intéresser aux systèmes de notation et

aux productions graphiques créés par ces cultures. En effet, comme l'a rappelé opportunément Maurice Godelier :

> « Disons-le tout net, il n'existe aucun principe ou axiome théorique qui permette d'attribuer un contenu exclusif à l'anthropologie, de la constituer en un domaine de recherche définitivement borné, clos sur lui-même parce que voué à l'analyse de réalités spécifiques et exclusives.
>
> Ou plutôt, il existe bien un principe de constitution du champ de l'anthropologie mais il est avant tout négatif et fondé sur des raisons pratiques et non sur une quelconque nécessité théorique.
>
> En pratique, l'anthropologie est née de la découverte du monde non occidental par l'Europe et du développement des diverses formes de la domination coloniale de l'Occident sur le monde, depuis ses premières formes contemporaines de la naissance du capitalisme jusqu'à l'impérialisme mondial du XXe siècle. Peu à peu, un champ d'études s'est constitué, peuplé de toutes les sociétés non occidentales que découvrit l'Occident dans son expansion mondiale et que les historiens abandonnaient aux anthropologues dès que leur étude ne pouvait s'appuyer sur des archives écrites permettant également de dater les monuments et les traces matérielles d'une histoire passée et dès qu'il fallait recourir à l'observation directe et à l'enquête orale.
>
> En même temps, et pour les mêmes raisons, des secteurs entiers de l'histoire occidentale, ancienne et contemporaine, étaient abandonnés à l'ethnologie ou à la sociologie rurale, souvent confondues l'une avec l'autre. » (M. Godelier, 1973, p. 28.)

Justement, cette orientation va se traduire sur le plan de la recherche africanistique non seulement par l'intérêt exclusif porté aux études sur les manifestations verbales (à la tradition orale), mais aussi par l'escamotage ou la banalisation des faits relevant du mode d'expression graphique. Ainsi dans un ouvrage intitulé *Le graphisme et l'expression graphique au Congo belge*, publié en 1950 sous la direction de Leyder, tout en précisant dans leur introduction : « Par graphisme, nous entendons : 1) l'emploi des signes déterminés pour exprimer les idées ; 2) un système d'écriture. Par expression graphique, nous comprenons tout ce qui a rapport à l'art de représenter les objets par des lignes ou des figures ; *graphein* signifiant, à la fois dessiner, graver, peindre, écrire » (1950, p. 9), les auteurs ne se limitent en fait qu'à l'examen des dessins des jeunes élèves et de quelques peintres « indigènes » de la colonie.

Alors qu'ils consacrent toute la deuxième moitié du livre à l'index bibliographique des travaux consacrés à toutes les formes d'arts graphiques (dessins et gravures rupestres du Bas-Zaïre et du Shaba y compris) entrepris dans la colonie jusque-là, le seul article de cet ouvrage sur les pratiques graphiques traditionnelles porte sur la signification rituelle des peintures corporelles des cérémonies initiatiques des Bwaka (de l'Ubangi). Les auteurs font donc abstraction de toute la tradition graphique originale des colonisés antérieure à l'arrivée des Européens.

De même, dans la plupart des explications avancées sur la genèse de l'écriture bamoum, on met toujours l'accent sur le rôle décisif de la présence de l'alphabet latin dans la création de ce système graphique. Or un simple examen des caractères utilisés par le sultan Njoya nous révèle non seulement le caractère exclusivement original de tous les trois cents symboles graphiques utilisés dans les premières versions idéographiques (morphémographiques) de cette écriture, mais aussi la reprise des symboles attestés dans les écritures plus anciennes : kongo et nsibidi.

Ces faits inclinent à envisager désormais l'hypothèse, plus vraisemblable, d'une origine purement bantu de cette écriture et du rôle catalyseur de la présence de l'alphabet latin dans son élaboration moderne et ses successives adaptations.

Notons enfin le cas intrigant de l'écriture kongo. Déjà en 1962 Van Moorsel et Raymaekers signalaient : « ... sur les vingt-deux signes qui constituent les anciens alphabets — phénicien, moabitique et paléohébraïque — dix-sept se retrouvent, identiques, dans l'art rupestre congolais » (1964, p. 16). Mais ce que ne signalent pas ces auteurs c'est la présence importante des signes hiératiques égyptiens dans cette écriture. Et surtout on cherchera en vain un article ou un ouvrage qui décrit ces faits. Le même silence a été observé sur l'usage, chez un sous-groupe kongo (les Woyo) de la Côte, des planchettes en bois pyrogravées couvertes de hiéroglyphes égyptiens. La seule mention relative à l'existence chez les Woyo de telles planchettes, sans précision du type de caractères, se trouve dans une seule phrase de l'ouvrage du frère J. Cornet : « Ajoutons que les Woyo utilisent également des planches couvertes d'un graphisme déjà significatif qui peut prendre place, mieux encore que celui des couvercles historiés, parmi les rares écritures du monde africain noir » (1972, p. 48).

b) Les pratiques de notation et les productions graphiques du monde bantu remplissent souvent plusieurs rôles culturels ; elles sont donc plurifonctionnelles : les dessins et gravures rupestres avaient un usage religieux, magique et documentaire, les scarifications corporelles remplissaient des fonctions initiatiques, esthétiques, érotiques, documentaires... les figurines en terre cuite jouaient des rôles documentaires, pédagogiques et initiatiques... L'absence d'une approche interdisciplinaire a empêché la plupart des chercheurs africanistes de percevoir la fonction documentaire des aspects culturels qu'ils étudiaient même quand celle-ci était hiérarchiquement parlant la plus importante.

Dans sa préface à l'ouvrage : *African figurines : their ceremonial use in puberty rites in Tanganyika* (1956, 176 p.) de H. Cory, A. Richards, ainsi que l'auteur dans son introduction, revient avec insistance sur les fonctions rituelles et pédagogiques de l'utilisation des figurines dans les cérémonies d'initiation des jeunes et sur l'extension ethnique de cette pratique. Alors que Cory qualifie ces objets de « figurines » ou les appelle par l'expression générale de *represental art*, Richards les désigne par les mots *pottery images* et précise à propos de cette pratique culturelle : « In all these cases the common factor appears to be the pottery image, handled ritually and associated with a fixed form of words sung or recited as proverbs » (1956, p. 10) ; aucune fois l'aspect documentaire qui est la fonction essentielle de cet art n'est envisagé par ces auteurs. Une telle attitude ne peut s'expliquer que par leurs préoccupations ethnographiques.

Dans un bref article publié dans *Folia scientifica Africae Centralis* (1957, 3, 4, p. 77), Vansina retient comme principales fonctions de l'art kuba, celles politique, religieuse et ludique. Or, à propos de la fonction politique de cet art, tous les spécialistes de la société Kuba, dont Vansina lui-même, reconnaissent le rôle central de la statuaire royale appelée « ndop » qui sert à l'intronisation des nouveaux monarques. Justement ce qui est propre à cet art dynastique c'est que, en original ou en réplique, ces statues représentent toujours les monarques ayant réellement régné. Et pour démarquer l'effigie de chaque monarque de celles d'autres de la collection, chaque statuette porte sur le socle un objet sculpté,

ayant valeur d'emblème, qui symbolise le trait dominant du personnage ou l'événement marquant de son règne.

Des spécialistes comme Olbrechts ont pu ainsi établir la relation entre les événements de la tradition orale et certaines effigies ou entre celles-ci et la généalogie royale. Ceci n'est rendu possible que par l'existence de la pratique systématique du ndop comme moyen de conservation des souvenirs.

Malheureusement, ni dans cet article, ni dans *De la tradition orale* où le professeur Vansina a réservé un sous-chapitre aux moyens mnémotechniques de la tradition, la fonction documentaire de cet art n'est envisagée. Ce qui ne peut s'expliquer que par l'optique ethno-historique choisie par ce grand historien de l'Afrique.

Enfin, dans un article qu'on peut considérer parmi les premiers essais de classification des faits graphiques du monde noir africain, intitulé : « Représentation idéographique de la Parole Forte », Faik-Nzuji Madiya se fixe comme objectif de « démontrer, en s'appuyant sur des exemples, le lien étroit qui existe entre l'art oral en tant qu'art de la parole puissante et l'art plastique en tant qu'art de l'objet visuel » (*Mélanges*, 1983, p. 11 ss.). L'auteur passe ainsi en revue la valeur idéographique des décorations des objets utilitaires (étoffes imprimées, poids à peser l'or, couvercles et disques à proverbes, calebasses pyrogravées, instruments à percussion) et des objets — symboles de la corde de la sagesse Lega (mutanga).

Mais l'auteur s'attache tellement à la représentation des paroles isolées de la littérature orale qu'elle perd de vue la pratique sociale qui fonde la valeur communicative de ces objets en tant que symboles et le postulat implicite qui valide une telle démarche intellectuelle : la possibilité de lecture de la culture comme un système de signification. L'auteur est amené ainsi à nous proposer une classification de ces signes graphiques fondée sur le genre de support et non sur le type de pratique de communication ou de technique graphique qui porte à faux en ce qui concerne le rapport établi entre l'art plastique et le mutanga. L'analyse des faits dans l'orientation d'un folkloriste et non dans celle d'un sociosémioticien n'est pas étrangère à une telle interprétation.

c) Les spécialistes du langage retiennent généralement deux acceptions du mot écriture : au sens large est appelée écriture toute figuration ou représentation de la pensée par des objets symboliques, des lignes, des dessins ; au sens restreint, on désigne par écriture véritable la notation de la parole (du discours).

C'est d'après une telle définition qu'on appelle les dessins des Esquimaux ou des Indiens ou encore les dessins rupestres de Mas d'Azil ou de Malta « écriture » (synthétique).

Alors que de toute évidence les pictogrammes du Bas-Zaïre, de l'Angola, de la Zambie, du Zimbabwe, les figurations sur sable des Kuba et Cokwe ou encore les figurines en terre cuite nguu relèvent bien du mode d'expression graphique, on note l'extrême circonspection de la part des chercheurs qui ont étudié ces systèmes graphiques à utiliser le terme « écriture ». Une telle attitude reflète dans une certaine mesure les incertitudes et les controverses qui caractérisent les théories sur l'histoire de l'écriture et l'ignorance relative du public scientifique sur le processus de formation de l'écriture en Egypte, Mésopotamie, Chine, Inde... A cela il faut ajouter le fait que les théories relatives aux différents modes d'expression (langages) étant récentes, leur application reste confinée à un nombre encore restreint des domaines du savoir. Tout cela a déterminé et

continue d'influer sur l'opinion que certains chercheurs européens se font des pratiques graphiques des époques reculées de leur propre histoire et de celles d'autres civilisations non européennes.

Les principales conséquences de tout ceci sur la pratique scientifique (recherche, enseignement) sont que les pratiques de notation et les productions graphiques bantu ne sont jamais étudiées pour ce qu'elles sont avant tout : des systèmes ou des actes de communication, mais qu'elles constituent un objet dont les faits sont éparpillés à travers différentes branches de l'ethnologie (archéologie, histoire de l'art, anthropologie religieuse...). D'où l'inexistence encore des travaux de synthèse qui étudient les différents systèmes d'expression graphique du monde bantu dans une perspective sémiologique. Les projets relatifs à cette matière sont soit inexistants, soit rattachés aux programmes de recherche et d'enseignement des différentes branches citées plus haut. Ce qui explique le silence sur ces arts graphiques.

Des faits ainsi isolés de leur tradition, de leur contexte culturel et historique, ont donné lieu à des interprétations aberrantes. Les inscriptions découvertes dans le Bas-Zaïre ont été qualifiées de « l'énigme de la proto-histoire de l'Ouest-Centrafrique » (Van Moorsel, 1964, p. 4). Quant aux arts rupestres du site de Nachikufu (Zimbabwe), Mortelmans nous signale : « Des peintures schématiques rouges et vermillon existent dans les deux gisements. Le dessin le plus intéressant ouvre le petit abri. Il semble très postérieur. C'est une peinture géométrique compliquée où l'on a voulu voir une version dégradée d'une inscription arabe, peut-être même un verset du Coran : les arguments fournis sont, toutefois, loin d'être convaincants » (1962, p. 93). Une telle explication s'inscrit dans la logique du mythe tendant à attribuer la création de la civilisation du Zimbabwe aux Phéniciens et aux Sabéens.

Par ailleurs, la fonction communicative des arts graphiques dans les mécanismes de création et de reproduction des cultures bantu ayant été ignorée ou insuffisamment explicitée, le rôle de la tradition orale a été surévalué, tandis que la valeur réelle de ces sources dans la connaissance de ces civilisations et de leur histoire est sous-estimée jusqu'à présent. C'est ainsi qu'au colloque de Viviers en 1977, bien que le style de poterie ait été avancé par des archéologues comme Phillipson et Pierre de Maret comme un des arguments clés pour appuyer les vues linguistiques sur les principaux foyers d'expansion bantu ou délimiter les zones d'influence de leurs cultures matérielles ; et bien que Phillipson ait fait appel aussi aux résultats de l'examen systématique des dessins rupestres pour étayer ses hypothèses sur l'expansion bantu en Afrique orientale et australe, Meussen retenait comme sources de cette expansion :

> « Les sources de notre connaissance éventuelle à ce propos peuvent être vues comme ceci : la préhistoire et l'archéologie, les traditions orales, la génétique, les facteurs qui appartiennent au milieu dans lequel vivent les populations comme, par exemple, les données relatives à leur habitat, et enfin la linguistique » (1980, p. 595).

Dans le même ordre d'idées, il faut noter l'absence dans la pratique scientifique africaine (hormis la Tanzanie en ce qui concerne l'alphabétisation) d'une réflexion systématique sur les problèmes et les implications culturels de l'introduction dans les civilisations bantu des écritures arabe avec l'Islam, latine avec la christianisation et la colonisation ou l'alphabétisation de nos sociétés

postcoloniales. C'est ainsi que les problèmes découlant de l'analphabétisme sont généralement non seulement mal posés mais aussi les stratégies en matière d'alphabétisation et d'organisation culturelle faussées.

Dans ces conditions, envisager les systèmes de notation et les productions graphiques comme faits de culture et comme sources de l'histoire bantu ce n'est pas seulement entrevoir les apports de ces nouveaux matériaux à la connaissance de ces civilisations ; c'est aussi ouvrir toute une perspective de recherche. Bien qu'une telle optique de recherche ne soit ni originale, ni nouvelle, elle s'impose néanmoins dans le contexte bantu et dans le cadre d'une approche interdisciplinaire une redéfinition de son horizon théorique, de ses notions fondamentales et de ses principes méthodologiques.

DE LA NOTION DES ARTS GRAPHIQUES

Comme Jacques Derrida l'a démontré dans sa *De la grammatologie* (1967), la métaphysique a dominé pendant longtemps les sciences du langage dans la tradition occidentale ; et les études sur l'écriture naturellement. L'idée fondamentale qui a conditionné toutes les autres sur le langage étant que l'homme n'est pas le produit d'une évolution (biologique) mais une création divine dotée dès son apparition de la conscience et du langage comme médium de sa pensée.

Cette conception a faussé la connaissance non seulement du processus de la pensée raisonnante mais aussi du rôle du langage dans ce processus. Du coup était faussée aussi l'interprétation des rapports entre différents modes d'expression de la pensée, c'est-à-dire les différents langages. Particulièrement en ce qui concerne l'écriture, cette conception s'est traduite par la mise en évidence de l'aspect notation du langage verbal de l'écriture et la méconnaissance des formes parallèles, autonomes, de l'expression graphique.

D'où, comme le note Derrida, selon cette conception « la parole est le lieu de la vérité, de la présence à soi du sens. Tout se passe comme s'il fallait d'abord "exclure", "abaisser" l'écriture, lui assigner un rôle secondaire et dérivé de "figurant", de simple image de la "parole vive", de la langue "naturelle". C'est pourquoi on ne prend en compte que l'un des usages possibles de l'écriture ; la transcription d'énoncés oraux », comme si l'écriture commençait et finissait avec la notation. Non seulement on laisse de côté, mais on condamne a priori, comme de véritables « usurpations », toutes les pratiques par lesquelles l'écrit se libère de l'énoncé oral ou même se substitue à lui. « La langue, dit Saussure, a une tradition orale indépendante de l'écriture » ; mais n'y a-t-il pas aussi une tradition écrite, indépendante de la parole, qui contribue également à définir ce qu'est la langue ? Dès que l'écriture cesse d'être la servante de la parole, quand elle n'est pas encore ou qu'elle n'est plus une stricte phonographie, elle se voit suspectée de trahir la pensée, de l'asservir à la tyrannie de la Lettre. » (J. Goody, 1979, p. 9.)

Cette conception présente des faiblesses théoriques :

— elle va à l'encontre de toutes les découvertes archéologiques sur les premiers balbutiements de la pensée ;
— elle ne concorde pas avec les résultats des études de psychologie génétique sur l'acquisition du langage et le développement de l'intelligence chez l'enfant ;

— elle n'est pas en mesure de rendre compte du développement très inégal des techniques du langage (l'écriture, p. ex.) dans les différentes sociétés humaines et selon les époques.

Justement le mérite d'André Leroi-Gourhan consiste en ce qu'il a démontré que la faculté qu'a l'homme de désigner les choses par d'autres choses ou de les représenter par des objets inventés par lui-même — c'est-à-dire la fonction symbolique, processus perceptible dans la créativité lexicale de l'expression des enfants jusqu'à l'âge de trois ans et dont le langage poétique constitue un exercice permanent chez l'adulte —, cette faculté que Mac-Luhan qualifiait ainsi : « La parole a été la première technologie qui a permis à l'homme de lâcher son milieu pour le saisir d'une autre façon » (1967, p. 80), à l'origine, est indissociable de la pensée raisonnante. Même si dans ses premiers balbutiements elle se développe d'abord chez l'homme de Néanderthal sous forme de manifestations verbales, elle sera très vite doublée d'une expression graphique autonome à l'apparition de l'homo sapiens. Ce trait est resté d'ailleurs constant dans le comportement langagier de l'homo sapiens, car comme le note Thomas Sebeolk, « les êtres organisés des échelons supérieurs, qui incluent naturellement l'homme, ont la possibilité d'utiliser simultanément plusieurs systèmes sémiotiques : ils peuvent évidemment utiliser un système homogène simple, comportant seulement un réseau ; mais ils ont aussi la possibilité d'un syncrétisme où l'on utilise 2, 3, 4, 5, 6 réseaux » (1973, p. 74).

Leroi-Gourhan propose donc une explication du langage humain et du comportement graphique qui s'inscrit dans sa théorie générale de l'évolution technique comme substitut et prolongement de l'évolution biologique. Et contrairement aux théories qui voient dans les pictogrammes la première étape de la formation de l'écriture, l'auteur situe le début du graphisme dans les essais figuratifs des anthropiens du paléolithique supérieur : encoches sur bois, entailles sur os, les roches... « Un fait, note-t-il, émerge avec l'homo sapiens dans le développement des anthropiens : l'aptitude à fixer la pensée dans des symboles matériels » (1964, p. 261). Pour cette première phase de la formation de l'écriture, l'auteur ne dissocie pas le comportement esthétique des pratiques de communication graphique : « L'art figuratif est pris comme témoin d'une expression abstraite du langage, antécédente puis parallèle à l'écriture. »

Grâce à des données archéologiques couvrant une période continue de cinquante mille ans, l'auteur peut affirmer avec autorité : « S'il est un point sur lequel nous ayons maintenant toute certitude c'est que le graphisme ne débute pas dans la représentation naïve mais dans l'abstrait. (...) l'art figuratif est, à son origine, directement lié au langage et beaucoup plus près de l'écriture, au sens le plus large, que l'œuvre d'art. Il est transposition symbolique et non calque de la réalité » (1964, p. 263).

Il faut noter ici que les vues d'André Leroi-Gourhan sur les rapports langage/pensée, expressions verbale, esthétique et graphique, schématisés à l'extrême dans cet article, ne sont pas seulement corroborées par les travaux des linguistes et psychologues contemporains comme Sapir, Meillet, Le Roy, Révész, Chomsky, Panofsky... mais elles peuvent être considérées à juste titre parmi les fondements théoriques des recherches sémiotiques actuelles.

Ducrot et Todorov définissent l'écriture de la façon suivante : « Est écriture, au sens large, tout système sémiotique visuel et spatial ; au sens étroit, c'est un système graphique de notation du langage » (1972, p. 248). Cette définition de

l'écriture s'inscrit dans l'optique des observations théoriques de Leroi-Gourhan de même que les principales implications méthodologiques que ces auteurs en dégagent : « L'étape historique de l'accumulation des faits devrait être dépassée par l'élaboration d'une grammatologie, ou science de l'écriture. La découverte des lois de l'évolution ne sera qu'une des tâches de la grammatologie, à côté d'une définition du fait même de l'écriture, au sein des autres activités sémiotiques, et d'une typologie des principes et techniques graphiques (...). Il va de soi qu'il faut envisager l'étude de l'écriture dans une perspective aussi ethnologique » (*i.e.* dans ses connexions avec les activités sociales) (1972, p. 256).

Comme on le voit, cet article aurait aussi bien pu s'intituler « L'écriture dans les civilisations bantu ». Le choix de l'expression « arts graphiques » situe résolument l'écriture dans une perspective historique du langage qui envisage avant tout celle-ci en rapport avec la pensée et les autres systèmes de communication. Cette optique postule nécessairement une approche interdisciplinaire. D'où la sémiotique.

Dès lors se pose la question : « Qu'est-ce que les arts graphiques définis comme systèmes de communication ou de signification peuvent-ils apporter à la connaissance des cultures et de l'histoire des peuples bantu ? » La réponse à cette question présuppose une définition, même sommaire, des pratiques de communication et des faits relatifs aux différents aspects de l'activité sociale de ces peuples qui fonctionnent comme systèmes graphiques.

LES ARTS GRAPHIQUES DANS LES CIVILISATIONS BANTU : ESSAI DE TYPOLOGIE

D'après les descriptions des différentes études ethnologiques disponibles, la transmission des messages et la fixation de la pensée par des symboles matériels constituent des pratiques très répandues qui ont revêtu des formes extrêmement variées chez les peuples bantu. Malgré cette diversité, les pratiques de communication peuvent être classées en deux subdivisions principales selon les principes et les techniques graphiques qu'elles mettent en œuvre : les systèmes de notation de la pensée (mythographie), et les systèmes de notation de la parole (logographie).

A titre d'illustration et pour indiquer les pistes de recherche possibles qui s'offrent dans ce domaine, signalons pour la première catégorie :

Mythographie

Notation de la pensée ou transmission des messages par des signes abstraits : entailles, coches, bâtonnets, coloris, etc. — La scarification corporelle et sur les objets d'art constitue, sans conteste, le principal système d'entaille chez les Bantu. Comme le note Kazadi Ntole à propos des Bahemba du Zaïre :

> « Les scarifications que les Bahemba appellent *bindàlá* ou *ndàbo* consistent en des incisions des motifs bien distincts et culturellement reconnaissables sur l'abdomen, la poitrine, le dos et les fesses, sur les faces internes des cuisses, et parfois sur les bras et les mollets (...). L'art corporel des filles était un devoir pour les parents. La mère ou la tante paternelle conduisait la jeune fille, l'âge variait entre huit et onze ans, chez l'artiste qui appliquait les différents motifs selon une chronologie, des règles sociales, culturelles et esthétiques bien déterminées. Ces différents motifs ont

chacun une appellation propre. Et cette appellation et ce motif ne sont pas tellement liés à la forme, mais à l'endroit du corps où se trouve placé ce motif » (1980, p. 2-3).

Les caractéristiques suivantes définissent le fonctionnement de cette pratique en tant que système de communication :

— l'art corporel se conçoit comme un système global constitué de différents symboles qui ont leurs correspondants dans la littérature orale (proverbes, chansons) et la sculpture de ce peuple (scarifications sur statues) ;

— ces symboles qui sont obtenus à partir de la combinaison d'un ou de deux traits identiques n'ont pas de valeur en eux-mêmes à part la signification symbolique qu'ils acquièrent dans le cadre de la scarification ;

— bien que l'incision de l'ensemble des motifs soit étalée sur dix ans à peu près, le port du complexe entier de scarifications était obligatoire pour les filles ;

— ce système était ouvert car on trouve dans l'art corporel hamba des motifs représentant des objets hérités d'autres peuples voisins et même de la culture du colonisateur.

Il existe chez les Bahindo du Zaïre un autre type de « scarifications féminines caractérisées par une série d'idéogrammes reliés entre eux, partant au-dessus des seins et s'arrêtant juste au-dessus du pubis, et qui relatent le grand mythe hindo de l'esprit lunaire et de la fécondité. Cet art corporel comprend les signes suivants :

— un croissant (au-dessus des seins) : esprit lunaire. Selon la cosmogonie hindo, il existe un esprit qui réside dans la lune. C'est de lui que viennent les enfants. Il est capable de rendre une femme féconde ou stérile. Il visite les hommes le premier jour de l'apparition de la lune et décide, de commun accord avec les ancêtres, du sort de chaque femme pour le mois qui s'annonce ;

— un losange (entre les seins et le nombril) : représente la femme par qui l'esprit lunaire entre en contact avec la terre ;

— un double losange autour du nombril : le plein accomplissement du contact entre l'esprit lunaire et la terre se réalise dans l'accouplement ;

— des points s'étendant sur le flanc droit : il en résulte l'apparition d'un nombre infini d'hommes ;

— des points s'étendant sur le flanc gauche : et un nombre infini de femmes ;

— quatre lignes horizontales (au-dessus du pubis) : et cela se reproduit de génération en génération.

Ce mythe est révélé lors d'un décès, par la femme qui porte ces signes. Elle drape son pagne juste sur les deux dernières lignes horizontales, en laissant tout le haut à découvert. Ce qui signifie une rupture dans la continuité » (Faïk-Nzuji, 1983, p. 20). Encore une fois, on peut noter dans ce cas l'usage des signes graphiques avec des valeurs symboliques très précises dans le cadre d'une symbolique globale dont la signification se situe dans la culture et les pratiques sociales hindo.

En ce qui concerne l'extension de cette pratique, la scarification corporelle semble attestée chez tous les peuples bantu ; néanmoins on peut signaler parmi les groupes qui pratiquaient un art corporel très abondant les Lunda et les

Cokwé (Zaïre, Angola, Zambie), les Salampasu (Zaïre). Quant aux scarifications sur les objets d'art, pratique, nous le rappelons, qu'il faut toujours envisager en rapport avec l'art corporel, les renseignements recueillis par Kakungu (notes inédites) sur le masque yaka (Zaïre) nous font découvrir des motifs graphiques stylisés qui symbolisent des plantes médicinales, des animaux sacrés (figurés aussi sur les objets divinatoires) et des objets associés à la royauté. Une autre forme d'entaille sur bois nous est signalée par Vansina : « L'emploi d'un bâton dans lequel on a pratiqué des incisions auxquelles on attache une signification ; c'est un moyen qu'emploient les Kuba, mais uniquement pour garder le souvenir d'opérations financières » (1961, p. 37).

Les Woyo (Kongo de la côte) quant à eux possédaient un calendrier en bois de forme circulaire portant 47 trous disposés en 4 rangées parallèles de 10 trous et une rangée de 7 trous. Les jours étaient marqués par l'introduction dans le trou de la table correspondant d'un bâtonnet mobile attaché au calendrier par un fil flexible. On a ici la représentation par des marques absolument abstraites de réalités astronomiques (jour, mois), grâce à un système graphique dont la valeur symbolique des éléments se réfère à la culture woyo.

Nous avons vu que les Hindo expriment leur mythe de la procréation par les scarifications corporelles ; les Luba recourent à un symbole mythologique pour figurer le mouvement du monde et des êtres. Il s'agit d'un schéma appelé « *Nzolo wa ntanda* (poule araignée) » qui comporte une croix au centre entourée par une spirale orientée de droite à gauche qui épouse, sans les toucher, chaque fois les contours de la croix à l'infini. Ce symbole mythologique dont la signification est réservée aux membres des groupes initiatiques est aussi utilisé comme jeu par les enfants qui le tracent sur le sol.

Il y a ici attribution à des formes abstraites (courbes, traits) de valeurs symboliques anthropomorphiques : dos, ventre, tête, tronc, pieds, bras, selon leur position dans le croquis. La valeur exacte de ce symbolisme exigeant des incursions profondes dans la culture de ce peuple. Enfin, notons que la valeur symbolique des coloris est liée au contexte de leur usage ; seuls ils traduisent certaines situations sociales : deuil, naissance, interdits. L'usage du *tukula* (poudre rougeâtre) semble, à cet effet, très répandu dans le monde bantu. Associés à d'autres signes (dessins, gravures), les coloris revêtent d'autres significations dont la valeur symbolique est à chercher dans le système de référence particulier en question. C'est le cas avec les coloris qui accompagnent les arts rupestres que nous examinerons au prochain point.

Mythographie ou représentation des idées par des objets utilisés comme tropes, c'est-à-dire avec une valeur métaphorique. — Ces symboles peuvent être puisés dans la nature (cauris, peaux d'animaux...) ou fabriqués avec l'intention expresse de communiquer ou de conserver un message (objets sculptés, façonnés).

> « A la nouvelle lune au Buganda, une cérémonie amenait à la cour les gardiens des urnes contenant les cordons ombilicaux de tous les rois, les sœurs des rois et les reines mères qui avaient vécu dans le pays. En passant devant le roi régnant, chaque porteur clamait le nom du propriétaire de l'urne qu'il transportait. On se rappelait ainsi tous les noms de la généalogie royale » (Vansina, 1961, p. 38).

De même chez les Tutshi (Rwanda) « ... les abiiru (conservateurs de la tradition) recevaient chaque année, à l'occasion de la fête de la moisson, un objet

à conserver. A la mort du souverain, on peut déterminer avec précision durant combien d'années il a régné » *(idem)*.

L'élément commun réside ici dans l'utilisation systématique des objets naturels auxquels on a conféré une valeur symbolique pour conserver des souvenirs ou évaluer la durée du temps.

L'architecture ou les autres objets d'art peuvent aussi servir de supports à l'expression graphique :

« Dans l'architecture royale des Bamiléké du Cameroun, figurent, entre autres sujets, des proverbes et des devises sculptés dans les poteaux et dans les linteaux des portes. Les idéogrammes y gardent un rapport direct avec la vie royale. Ils peuvent suggérer l'attitude que doivent prendre ceux qui se rendent au palais, comme ils disent les qualités et les prétentions du roi face au reste du monde » (Faïk-Nzuji, 1983, p. 18).

A la statuaire royale kuba (ndop) est attachée une tradition qui consiste à figurer sur le socle de la statuette de chaque monarque l'élément caractéristique de son règne. L'effigie du roi Shyaam Mbula Ngoong qui a introduit dans le royaume le lela est accompagnée de ce jeu. Mbop Pelyeeng, le roi forgeron, se fait identifier par une enclume. (J. Cornet, 1972, p. 132.)

Il faut noter que cette statuaire est sacrée. Dans la société kuba, elle n'est pas exposée à la vue du public. La pratique systématique de ce système de notation servait comme moyen de conservation des souvenirs (généalogies) et comme support du pouvoir royal. C'est donc une des sources de l'histoire de ce peuple.

Une autre forme de mythographie « se rencontre sur de nombreux objets tels que les palets sculptés du jeu d'abia des Ewondo, des Bulu et de Fang » (Cameroun, Gabon). De même « un exemple pris chez les Iwonk ou les Wondo du Zaïre indique que, dans cette société, les devises, les noms forts ou les diverses attitudes des tambourineurs se lisent parfois sur leur instrument.

On remarque, de fait, que sur les hauts tambours utilisés lors des manifestations de réjouissances ou de tristesse et sur les tambours qui servent à transmettre les messages à distance, une série de décorations sculptées faites de dessins géométriques ou idéographiques expriment les devises du tambourineur ou son attitude à l'égard des siens. Ces dessins, à l'instar de ceux des autres objets, représentent des personnages, des animaux (singe, crocodile, bêtes à griffes, poule, canard...), des végétaux, etc. ».

De telles figurations graphiques se retrouvent aussi sur les instruments de musique Kongo sur lesquels Olga Boone a relevé des motifs représentant le double gong, des cornes, un oiseau, un crocodile, une main ouverte, un lézard et un varan, etc. (Faïk-Nzuji, 1983, p. 12 ss.).

Terminons cette présentation des pratiques mythographiques fondées sur l'utilisation des objets tropes par les couvercles à proverbes ou les disques historiés des Woyo.

« Chez les Woyo, la jeune fille reçoit en cadeau de mariage, de sa grand-mère et de sa mère, un certain nombre de disques en bois sculptés. Ce sont des couvercles qui serviront à couvrir les marmites en terre cuite dans lesquelles elle présentera la nourriture à son mari.

Les sujets sculptés illustrent tous des proverbes en rapport avec les différents aspects de la vie conjugale. Ainsi, selon la circonstance, l'épouse utilisera le couvercle qui convient afin de transmettre son message au mari. Celui-ci lit donc à travers les sculptures les désirs de sa femme ou les griefs qu'elle nourrit à son égard. Par exemple, si le mari reçoit de la nourriture couverte d'un disque sur lequel sont sculptés un homme debout avec sa femme couchée à ses pieds, c'est que sa femme, malade, lui reproche son indifférence à l'égard de sa maladie dont il ne veut pas chercher la cause. Mais si, par contre, lors d'une réunion de famille, le mari

demande à sa femme malade de présenter de la nourriture avec ce même couvercle, il veut signifier aux membres de la famille réunis qu'il a tout fait pour sa femme, mais que celle-ci ne guérit pas. Il leur demande donc qu'à leur tour ils plaident pour elle » (Faïk-Nzuji, 1983, p. 16).

On voit comment les formes et les objets familiers — sur d'autres disques il y a des figurations du double gong, de la main, de la hache, des couris — sont réinterprétés dans le cadre d'une pratique de communication qui puise encore son symbolisme dans l'expérience sociale kongo.

La pictographie ou les dessins utilisés avec une fonction communicative. — Les pratiques de notation graphique par des figures revêtent des formes très variées et recourent à des symbolismes de complexité inégale (dessins et gravures rupestres, pyrogravures sur calebasses ou sur bois, peintures corporelles et murales...). L'oiseau du Zimbabwé qui servait d'emblème à l'empire Shona peut être considéré comme le signe-système le plus simple bien que la compréhension de sa signification exige une référence aux mythes shona.

Les dessins et gravures rupestres constituent incontestablement les formes les plus répandues de productions pictographiques du domaine bantu. Ils couvrent toute l'Afrique centrale, orientale et australe. Les premières études archéologiques et ethno-historiques avaient tendance à voir dans ces arts rupestres les témoignages fossiles des peuples préhistoriques qui avaient occupé le domaine actuel des Bantu avant l'expansion de ces derniers. Les résultats des recherches entreprises dans différents sites du Shaba (Kya Ntapo) et dans le Bas-Zaïre (grottes de Mbafu) par Mortelemans, Van Moorsel et Van Noten, la persistance de cette tradition et enfin la découverte de certains motifs de poterie très ancienne sous forme de scarifications corporelles, sur des statues, ou des pyrogravures sur calebasses nous incitent à revoir une telle assertion.

Van Moorsel et Raymaekers notaient ainsi en 1962 en ce qui concerne les grottes du Bas-Zaïre : « Jusqu'à présent, nous ne disposons d'aucune donnée sûre qui pourrait nous aider à déterminer l'âge des dessins et gravures rupestres du Bas-Congo. (...)

Précisons cependant quelques points :

— Il y a dans les grottes des dessins d'âge moderne. On les reconnaît sans difficultés ;

— D'autres sont, on peut le penser, d'âge récent. Ils ont trait généralement à la religion et pour certains d'entre eux semblent remonter aux premières évangélisations chrétiennes dans l'ancien royaume kongo ;

— Restent les dessins semi-naturalistes et schématiques à caractère archaïque et surtout, ceux qui nous préoccupent, les « signes ». Ceux-ci non plus n'appartiennent pas tous à la même époque. Différentes teintes de noir ou de rouge, la variété dans les nuances des patines, des superpositions de plusieurs gravures, le démontrent nettement ;

Nous avons déjà fait observer que l'eau n'efface pas les couleurs. C'est que très probablement des dessins sont recouverts d'une mince couche de calcite provenant, par suintement, des parois calcaires. (...) En Angola (Tshitundo-Holo) on a découvert dans un foyer du *late stone age* une plaquette de schiste ornée, du même style que les dessins rupestres du Katanga » (1964, p. 20).

Mortelemans note, à propos des dessins rupestres du site de Nsalu en Zambie : « Quant aux peintures en blanc sale, elles sont plus récentes et doivent

être associées, semble-t-il, aux cérémonies d'initiation bantu ; elles figurent des serpents, des crocodiles, etc. » (à propos du site de la ferme Ayrshire).

A la base d'une colline qui borde la plaine de la Kafwe, à environ 3 km au sud de Twin Rivers, se voient une série de roches portant des dessins faits par picotage de leur surface. Ils représentent des armes métalliques : haches d'armes, houes, tridents, etc. ; ainsi que plusieurs jeux de jacquet indigène (Kisulu). Les haches d'armes ont un dessin en croissant très similaire à celles du groupe tribal Lenjé-Soli bantu (à propos du site de Kya Ntopo au Zaïre).

« Les gravures de Kya Ntapo ("l'endroit où il y a des tatouages féminins") sont schématiques et représentent des humains et des animaux stylisés, des triangles sexuels et des vulves, profondément incisés, des signes variés, et aussi, un grand entrelacs de style bantu (...).

Les fouilles faites par nous dans le talus, après l'excursion, ont démontré le bien-fondé de cette hypothèse (de l'occupation bantu du site) : toutes les couches archéologiques sont bantu et les thèmes montrés par la poterie se retrouvent parmi les gravures » (1962, p. 93 ss.).

Comme noté plus haut, l'existence des pyrogravures sur calebasses reprenant certains motifs de la poterie ancienne et des arts rupestres nous confirme qu'il s'agit d'une tradition profonde de ces cultures.

Ainsi dans *l'Encyclopédie du Congo belge* (vol. III), Gaston-D. Périer nous donne un exemple du récit historique :

> « Sur une telle calebasse pyrogravée s'aperçoit une caravane composée d'indigènes transportant un Européen, assis dans un tipoye, suivis et précédés de soldats marchant, sous le drapeau étoilé, vers une maisonnette. Il s'agit d'une graphie rappelant la fondation du poste belge de Philippeville, disparu bien avant la construction du chemin de fer du Congo, en 1898. »

Ici la valeur pictographique du croquis tient moins à la représentation graphique d'une anecdote qu'à un type de fait et à la fonction d'une telle figuration : la fixation dans la mémoire collective d'un événement marquant.

Des pyrogravures à usage magique constituent une autre forme originale de pictographie :

> « Chez les Bena Konji de la région du Kasaï, au Zaïre, les faiseurs de foudre possèdent, dans leur matériel, une calebasse dans laquelle se cache une partie de leur pouvoir.
>
> Le décor de cette calebasse exprime les paroles magiques qu'ils débitent au moment d'envoyer la foudre sur quelqu'un. Dans la plupart des cas, il s'agit d'images d'araignées, de crocodiles, de singes, de lézards..., bref, d'animaux qui sont chargés d'apporter la foudre à destination et qui sont évoqués nommément dans les paroles magiques » (Faïk-Nzuji, 1983, p. 12).

Une telle représentation des formules magiques par mythogrammes pyrogravés sur une calebasse n'est pas sans rappeler les peintures murales des cases des sectes initiatiques des charmeurs de serpents sukuma de la Tanzanie qui représentaient par des couleurs vives des scènes relatives à l'histoire de leur confrérie.

Logographie

En l'état actuel de nos connaissances, on ne peut retenir de façon certaine que trois formes de logographie : la phrasographie, la morphémographie et la phonographie ; et hypothétiquement l'idéo-phonographie ou la mytho-phonographie.

La phrasographie. — Malgré la controverse actuelle entre spécialistes du langage sur la possibilité d'existence de notation de la parole consistant à représenter graphiquement des phrases, nous avons deux cas du domaine bantu pour lesquels il est difficile d'entretenir le doute. Il s'agit des figurines en terre cuite utilisées comme système documentaire par les peuples de l'Afrique de l'Est, de la Tanzanie à l'Afrique du Sud, et de la corde de la sagesse Lega (Zaïre) appelée « mutanga ».

- Les figurines en terre cuite :

L'usage de ces statuettes et images en terre cuite comme système de communication est attesté chez les Bena, les Nguu, les Zigua, les Shamba, les Sukuma, les Pare, les Nyaturu, les Zaramo, les Manyema (Kirdeva), les Makwa, les Nyamanga, les Goni, les Nyamwezi et les Bemba de la Tanzanie ; les Venda et Lovedu du Transvaal (de l'Afrique du Sud) ; les Vandau du Mozambique et les Shona du Zimbabwe (Cory, 1956, p. 9).

Cory (1956, p. 172) a inventorié les différentes cérémonies sociales auxquelles ces figurines sont associées de la façon suivante :

— puberty initiation rites,
— wedding ceremonies,
— rites following the birth of the firts born child,
— initiation rites into societies,
— magic religions rites.

Cette pratique en tant que système de communication se caractérise par :

— la figuration exclusive des logogrammes (proverbes, sentences, formules magiques, devises), c'est-à-dire la notation des phrases fonctionnant dans le discours comme des expressions ramassées de toute une conception ou une pratique sociale et dont la compréhension est impossible sans référence à ces cultures (cf. remarque de Richards) ;

— l'existence des modèles déposés et gardés secrets servant de références de base dans l'élaboration des figurines à travers des générations. Ceci permet à tous les initiés l'identification du proverbe figuré malgré toutes les libertés prises par l'artiste dans le modelage de la figurine ;

— l'utilisation des figurines spécifiques selon le type de cérémonie rituelle et la destruction des répliques utilisées pendant l'initiation ;

— l'expression des notions abstraites comme le courage, l'endurance, le dévouement... par des objets familiers stylisés ou des formes modelées n'existant pas dans la nature ou encore par la combinaison de deux techniques graphiques. Cela rend ce système ouvert, c'est-à-dire capable de représenter des nouvelles sentences créées par le groupe ou des proverbes empruntés à d'autres groupes ;

— enfin ce système combine les deux principales techniques graphiques : la description (représentation) par des tropes (métaphores) et la dénomination (désignation) par des signes abstraits.

• Le mutanga :

Le mutanga est une pratique de communication qui n'est attestée jusqu'a présent que chez les Lega du Kivu (Zaïre). Il se présente sous forme « d'une corde de liane solide à laquelle sont suspendus des objets divers disant chacun un proverbe. Il est toujours exposé à la vue, attaché à deux piliers, dans le hangar ou à n'importe quel endroit où les hommes ont l'habitude de se réunir » (Faik-Nzuji, 1983, p. 20).

Comme pour les figurines décrites dans le point précédent, le mutanga en tant que système graphique se caractérise par sa fonction exclusive de documentation. De même la notation exclusive des logogrammes constitue une autre technique graphique qui définit le mutanga en tant que phrasographie.

Le système reste ouvert, grâce aux possibilités illimitées que lui offre la combinaison de deux principes graphiques : la représentation par des objets utilisés comme tropes et la figuration par des objets-signes tout à fait arbitraires. Cela se traduit en pratique par la présence dans le recueil de la sagesse Lega des proverbes empruntés à d'autres groupes ou des nouveaux objets se référant à la culture coloniale figurant des nouvelles expériences.

Les autres principes phrasographiques qui se dégagent de la pratique de communication « mutanga » sont :

— même si un proverbe est polysémique, c'est-à-dire qu'il peut être interprété de différentes façons selon le contexte, il est noté toujours par un même objet. C'est le cas du proverbe : *Lubanda ukunda, nti kwa walukoména* (la forêt est un méandre, même pour qui y est habitué) ;

— lorsqu'un même objet représente deux proverbes différents dans lesquels il est cité, tout en représentant les deux proverbes par le même élément on recourt à une spécification (nœud, p. ex.) pour la figuration de l'un des proverbes.

Nos investigations continuent sur l'unique cas qui est attesté de la figuration sans spécification de deux proverbes avec des sens différents par une même plante (Kinsale) qui y apparaît.

L'écriture nsibidi. — Selon les indications dont nous disposons qui proviennent des ethnologues européens qui n'avaient pas pu pénétrer les secrets de la société initiatique des Efik de Calabar (sud-est du Nigeria), qui utilisait ce système graphique dans le cadre de leur confrérie, l'écriture nsibidi consiste en la figuration des mots par des dessins et d'autres signes abstraits : lignes, traits, spirales, cercles concentriques... C'est donc un système essentiellement morphémographique (idéographique).

Ainsi « le signe désignant l'argent correspond à des barres de cuivre ployées, l'opposition de témoignages contradictoires se rend par deux lignes, l'une droite, l'autre sinueuse, enchevêtrées l'une dans l'autre, l'idée de commerce est symbolisée par un homme (un marchand) à une bifurcation de la route » (février 1959, page 31). Il faut noter aussi que ces symboles peuvent être tatoués sur le corps des membres de la confrérie.

Il n'est pas sans intérêt de préciser ici que les formes des signes graphiques découverts dans l'ensemble du monde bantu ont des ressemblances frappantes avec ce qui semble être les éléments fondamentaux de l'écriture nsibidi. De telles formes de signes graphiques se retrouvent dans les grottes de Mbuzi, de Mvangi,

de Lovo (Zaïre) et de Tshitundo-Holo (Moçamedes) en Angola. (Van Moorsel, 1964, p. 21.)

D'autres signes de même style associés aux mêmes types de coloris que pour ceux du Bas-Zaïre se rencontrent dans les sites s'étendant du Shaba au Mozambique.

Ainsi Mortelmans note, à propos de Kya Ntapo au Shaba : « A droite de l'entrée de la caverne, deux surfaces de diaclases, grossièrement perpendiculaires l'une de l'autre, sont couvertes par un véritable palimpseste de figurations rupestres, incisées, gravées et ponctuées. (...)

Les gravures de Kya Ntapo sont schématiques et représentent des humains et des animaux stylisés, des triangles sexuels et des vulves, profondément incisés, des signes variés, et aussi, un grand entrelacs de style bantu (à propos du site de Nsalu en Zambie). »

La caverne contient un nombre élevé de peintures rupestres appartenant au groupe schématique. Ces peintures montrent des superpositions complexes de styles et de couleurs. Les couleurs employées sont, des plus anciennes aux plus récentes, le jaune, le rouge, le rouge et le blanc et le brun et le blanc (associés ou séparés) enfin le blanc sale.

Le groupe jaune comporte des dessins en échelles, lignes parallèles associées à des cercles concentriques, motifs naviformes et autres dessins géométriques compliqués.

Ces deux groupes sont attribués au Nachikuféen.

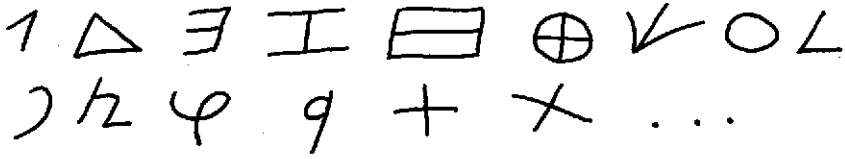
Quant aux peintures en blanc sale, elles sont plus récentes et doivent être associées, semble-t-il, aux cérémonies d'initiation bantu ; elles figurent des serpents, des crocodiles, etc. (Site de Kamasa.)

« A l'exception de deux figurations naturalistes pas très belles, de couleur pourpre et rouille, le reste des figurations est schématique : zigzags, échelles, cercles concentriques, lignes parallèles, tectiformes, etc. Ces dessins sont en rouge, mais il en existe aussi de noirs et de blancs. On les rattache hypothétiquement au Later stone age. » (1962, p. 93-118.)

Comme Mortelmans l'a démontré, par ses fouilles archéologiques, pour l'occupation bantu de Kya Ntapo (cf. plus haut), après la découverte de tous ces faits, il devient très difficile de continuer à soutenir l'hypothèse de l'appartenance aux peuples préhistoriques prédécesseurs des Bantu de tous les arts rupestres de l'Afrique centrale, orientale et australe.

Sans doute, la communauté scientifique pourrait y voir plus clair, si l'on arrivait un jour à déchiffrer l'écriture kongo.

L'écriture kongo. — L'hypothèse de l'existence d'une écriture chez les Kongo a été avancée vers les années 1950, après la découverte dans divers sites du Bas-Zaïre, parmi les dessins et gravures rupestres ou notés sur des tablettes en pierre, de dix-sept signes graphiques — dans leurs formes achevées — identiques à ceux des anciens alphabets phénicien, moabitique et paléohébraïque (Van Moorsel, 1964, p. 16). Il s'agit entre autres des signes suivants :



Etant donné que, depuis la publication en 1874 du *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien* par le comte E. de Rougé et les travaux entrepris par la suite par De Mallon dans la même optique, aucune recherche sérieuse n'a remis en question cette thèse (Kibanda, 1984, p. 3), nous avons orienté nos investigations sur les rapports entre ce système, les trois formes du système graphique égyptien (le hiéroglyphe, le hiératique et le démotique) et leurs dérivés : l'écriture méroïtique, l'alphabet sudarabique...

Si dans un premier temps des similitudes scientifiquement insignifiantes entre les formes des hiéroglyphes et les caractères de l'écriture kongo ont pu être dégagées, plusieurs signes hiératiques sont cependant identifiés. Le gros handicap pour un tel travail comparatif reste que, jusqu'à présent, le nombre et la valeur significative de caractères de l'écriture kongo ne sont pas connus. Ainsi la plus grande prudence s'impose dans l'élaboration des hypothèses et des conclusions scientifiquement valables à partir de telles données.

La découverte des planchettes en bois couvertes d'inscriptions chez un sous-groupe kongo (les Woyo, cf. disques à proverbes), déjà signalées par J. Cornet, autorise la levée de ces réserves : « Ajoutons que les Woyo utilisent également des planchettes couvertes d'un graphisme déjà significatif qui peut prendre place, mieux encore que celui des couvercles historiés, parmi les rares écritures du monde africain noir » (1972, p. 48). Ce qui n'est pas précisé dans cette phrase, c'est que ce graphisme consiste en des motifs hiéroglyphiques (identiques aux caractères égyptiens), pyrogravés sur des planchettes en bois. Pour tout spécialiste de l'histoire du langage qui a devant lui ces planchettes, aucun doute n'est permis sur l'identité des formes des caractères avec celles de l'écriture égyptienne. Quelques exemplaires de ces planchettes peuvent être encore contemplés auprès du chercheur Nguvulu-Lubunda (résidant à Kinshasa). Etant donné la nature du système hiéroglyphique et la présence des signes hiératiques, on peut être tenté d'avancer l'hypothèse de l'existence d'une écriture morphémo-phonographique ou idéo-phonographique chez les Kongo comme pour le système graphique égyptien.

Actuellement les deux principales tâches qui incombent aux chercheurs consistent en la reconstitution de ce système graphique et en son déchiffrement.

L'écriture bamoum. — Comme noté plus haut, il est tout à fait invraisemblable de situer au XXe siècle l'origine de la pratique graphique bamoum qui a donné lieu au début du siècle à l'élaboration par le sultan de Foumban, Njoya le Grand, d'une écriture morphémographique (idéographique) de trois cent quarante-huit signes et par la suite à un alphabet phonétique de quarante signes. Il y a trop de signes dans le système graphique bamoum identiques aux écritures nsibidi, kongo et à divers systèmes graphiques bantu présentés ci-dessus pour qu'une telle explication continue à être prise en considération. C'est pourquoi des recherches futures sur cette écriture doivent tenir compte de cette réalité.

Envisager ainsi les systèmes graphiques bantu en rapport avec les cultures de ces peuples c'est aborder la question des apports des arts graphiques à la connaissance des cultures de ces peuples.

LES ARTS GRAPHIQUES COMME FAITS DE CULTURE BANTU

Il serait un peu fallacieux de tenter de tirer des conclusions péremptoires sur la portée culturelle des pratiques graphiques des peuples bantu à partir de l'exposé synoptique que nous venons de présenter ci-dessus. Néanmoins en envisageant ces pratiques de notation et ces productions graphiques comme systèmes de communication ou de signification, autrement dit comme mécanismes de création et de reproduction de la culture dans ces sociétés, leur étude scientifique devient du coup un des moyens de projeter un éclairage nouveau sur ces civilisations et sur leurs liens mutuels.

Car, même s'il faut attendre des investigations plus approfondies sur les pratiques graphiques de ces peuples pour envisager l'élaboration d'une théorie d'ensemble pouvant intégrer des faits particuliers, d'ores et déjà la notion fondamentale des civilisations bantu comme cultures à tradition orale semble très contestée par les faits.

En effet, rien ne ressort de l'exposé des pratiques de notation et des productions graphiques de ces peuples avec autant de force que l'économie des langages, les redondances de différents systèmes de communication. On a vu ainsi des symboles graphiques qui ont leurs correspondants dans la littérature orale apparaître sur la poterie, les arts rupestres (dessins et gravures), les scarifications corporelles et sur les œuvres d'art (statuaire). Cela dénote une conception du document dans ces cultures qu'aucune étude ethnologique n'a signalée jusqu'à présent. Est reposé ainsi avec force le problème de l'approche en critique d'art dans l'afrique bantu.

Par ailleurs, un objet comme le calendrier woyo révèle des connaissances astronomiques suffisamment élaborées, il convient alors d'approfondir les recherches sur cet aspect de ces cultures, comme l'avait déjà tenté le professeur Obenga pour les Mbochi du Congo (Obenga, 1982, p. 7). De même les scarifications corporelles des femmes Bahemba nous ont mis en face non seulement du système matrimonial et d'une certaine esthétique féminine mais aussi de connaissances anatomiques (zones érogènes de l'organisme féminin).

En dernier lieu, dans la mesure où ces pratiques nous dévoilent des liens très étroits avec les systèmes de pensée et le mode de vie, il serait intéressant pour les recherches futures d'étudier aussi, à travers certains mythes et attitudes, l'intérêt et la signification que ces peuples attachent à leurs systèmes graphiques. Mortelmans nous signale un cas sur la croyance au pouvoir magique de ces écrits dans deux régions différentes, bien que voisines (Shaba et Zambie), qui constitue déja une piste pour les chercheurs :

> « Lorsque le groupe (des congressistes sur le Quaternaire) les (peintures schématiques du site de Munwa en Zambie) a visitées, il a pu constater la destruction en cours par les indigènes d'une importante partie des gravures : cette destruction est provoquée par l'utilisation de la roche réduite en poudre dans la fabrication des charmes. De même, une partie des gravures de la grotte Kya Ntapo près de Lubudi (Katanga) ont été raclées anciennement dans un but similaire » (1962, p. 118).

De telles attitudes communes face aux mêmes faits graphiques, la tendance observée chez différents peuples à opérer la sélection des mêmes symboles dans

la nature et la culture, doivent servir d'indices à une approche sémiologique des pratiques graphiques des civilisations bantu.

LES ARTS GRAPHIQUES COMME SOURCES DE L'HISTOIRE BANTU

Les arts graphiques sont depuis longtemps utilisés indirectement et de façon ponctuelle comme sources de l'histoire des peuples bantu. En effet le style de poteries anciennes constitue un des arguments de base des archéologues. Or les dessins décoratifs, figuratifs et la configuration générale de ces vases ou ustensiles en terre cuite, servent à caractériser les styles spécifiques. De même les dessins et gravures rupestres du Bas-Zaïre, du Shaba, de l'Angola, de la Zambie, du Zimbabwé et du Mozambique ont inspiré, comme nous l'avons noté plus haut, plusieurs hypothèses historiques sur l'occupation successive de certains sites et le mode de vie de leurs habitants.

On peut citer, par exemple, les travaux de Cabu, Breuil, Phillipson, Clark, Hiernaux, Nenquin, Mortelmans... Il faut préciser néanmoins qu'il est rare que l'examen systématique des sources graphiques serve de fondement à l'argumentation, comme l'a fait Phillipson à propos de l'expansion bantu en Afrique orientale et australe :

> « L'introduction du gros bétail dans ce qui correspond maintenant à la Rhodésie est suggérée par les peintures rupestres qui mettent souvent en scène des moutons, alors que les quelques représentations de bovins sont beaucoup plus récentes » (1980, p. 655).

Autant dire que l'utilisation systématique des traditions graphiques bantu dans l'entreprise de reconstruction intellectuelle du passé de ces sociétés ne pourra intervenir efficacement qu'avec la réalisation du projet esquissé dans cet article d'une sémiologie graphique bantu et du déchiffrement des écritures des inscriptions rupestres, sur tablettes en pierre et en bois. Ainsi les historiens pourront disposer de documents très anciens témoignant de l'intérieur de certains faits qui se sont passés dans ces sociétés.

En attendant, quelques faits exposés ici semblent bousculer certaines hypothèses et analyses historiques bien répandues, en confirment d'autres contestées ou moins connues et autorisent la formulation de théories nouvelles.

Ainsi, comme nous l'avons souligné, il faut revenir sur les théories qui tendent à attribuer tous les arts rupestres découverts dans les régions habitées actuellement par les Bantu aux peuples préhistoriques prédécesseurs de ceux-ci. De même la présence de caractères graphiques égyptiens dans leurs formes achevées, hiéroglyphes et hiératiques, chez les Kongo, et d'autres signes graphiques identiques de nsibidi, kongo, tshitundo-holo, kya ntopo, munwa, nachikufo, méroé, axoum, repose le problème de la valeur historique des thèses et théories des professeurs Cheikh Anta Diop et Th. Obenga sur l'unité historique de l'Afrique. Point qui sert également d'orientation majeure dans l'élaboration de *l'Histoire générale de l'Afrique* de l'Unesco.

Etant donné le rôle du Nigeria dans l'origine de l'expansion bantu, il nous semble que les hypothèses de Denise Paulme sur les liens entre l'art ifé, nok et du Bénin avec celui de la Nubie doivent être réexaminées avec plus d'ouverture d'esprit et à la lumière des données graphiques. La présence de nombreuses

inscriptions dans des nécropoles au Zaïre, en Angola, en Zambie et au Zimbabwé nous donne à penser que leurs auteurs appartenaient à des peuples agraires préoccupés par des « contacts » avec les ancêtres conquérants des terres et références obligées dans la légitimation de la détention du pouvoir politique par ces groupes. Enfin notons la contribution que pourrait apporter l'étude systématique de la symbolique graphique de certains peuples bantu dans la vérification de l'hypothèse de l'expansion par les voies d'eau.

Comme on le voit, le recours systématique aux arts graphiques comme sources de l'histoire des civilisations ne pourra manquer de projeter un nouvel éclairage sur l'historiographie bantu même, la chronologie et la connaissance des cultures matérielles de ces peuples...

En guise de conclusion, rappelons les trois articulations principales de cet article :

Dans une sorte d'état de la question, nous avons démontré que les pratiques de notation et les productions graphiques des peuples bantu ne sont jamais étudiées dans les travaux africanistes pour ce qu'elles sont avant tout : des systèmes et des actes de communication, et ne bénéficient pas dans la recherche et l'enseignement d'un intérêt à la hauteur du rôle culturel réel qu'elles jouent dans ces civilisations.

L'approche des arts graphiques en tant que systèmes de communication n'est possible que si l'on se réfère à l'histoire du langage et à la démarche interdisciplinaire que nous ouvre le développement de la sémiotique. Une fois envisagées avec cet éclairage, les pratiques graphiques deviennent des faits de culture et des sources possibles de l'histoire bantu qui bousculent certaines idées reçues et ouvrent de nouvelles perspectives de recherche sur ces civilisations.

Enfin, un tel regard sur les techniques du langage dans les civilisations bantu nous oblige à réfléchir sérieusement aux problèmes et implications de l'introduction dans ces cultures des écritures arabe, latine et de l'alphabétisation de ces sociétés. C'est, il nous semble, l'unique façon de faire pour que la connaissance des faits du passé et la compréhension du présent nous aident à maîtriser l'avenir et afin d'éviter qu'elles ne dégénèrent en une contemplation nostalgique d'un paradis perdu.

BIBLIOGRAPHIE

AMIET P. (éd.), *Naissance de l'écriture. Cunéiformes et hiéroglyphes*, Paris, Ed. de la réunion des musées nationaux, 1982, 383 p.

BOUQUIAUX L. (éd.), *L'expansion bantu*. Actes du colloque international du C.N.R.S., Viviers, 4-16 avril 1977, Paris, SELAF, 1980 (3 vol.).

COHEN M., *La grande invention de l'écriture et son évolution*, Paris, Impr. nationale/ Klincksieck, 1958 (3 vol.).

Matériaux pour une sociologie du langage, Paris, Maspero, 1971 (2 vol.).

COLLECTIF, *L'écriture et la psychologie des peuples* (XXIIe semaine de synthèse), Paris, Armand Colin, 1963, 380 p.

CORNET J., *Art de l'Afrique noire, au pays du fleuve Zaïre*, Bruxelles, Arcade, 1972, 361 p.

CORY H., *African figurines : their ceremonial use in puberty rites in Tanganyika*, London, Faber, 1956, 176 p.
DERRIDA J., *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967.
DUBOIS J. et al., *Dictionnaire de la linguistique*, Paris, Larousse, 1973.
DUCROT O. et TODOROV T., *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Le Seuil, 1972, 470 p.
FAIK-NZUJI M. et SUZMANN E. (éd.), *Mélanges de culture et de linguistique africaines*, Berlin, Verlag, 1983.
FÉVRIER J., *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, 1969, 616 p.
GODELIER M., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973, 395 p.
GOODY J., *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage* (trad. et prés. de J. Bazin et A. Bensa), Paris, Ed. de Minuit, 1979, 275 p.
KAZADI Nt., « Scarification et langage dans la culture des Bahemba », communication au colloque sur la relation entre l'art visuel et l'art verbal en Afrique, Philadelphie, octobre 1980, 19 p. (ronéoté).
KIBANDA M., « L'écriture dans la civilisation kongo : problèmes théoriques et méthodologiques », texte (ronéo) à paraître dans la *Revue de linguistique théorique et appliquée* (janv. 1985).
LEROI-GOURHAN A., *Le geste et la parole, technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964.
LEYDER J. et al., *Le graphisme et l'expression graphique au Congo belge*, Bruxelles, 1950, 151 p.
MAC LUHAN M., *Pour comprendre les media* (trad. de J. Paré), Paris, Mame, 1967, 404 p.
MAQUET J., *Les civilisations noires*, Paris, Marabout, 1962, 319 p.
MAQUET J., BALANDIER G. et al., *Dictionnaire des civilisations noires*, Paris, Hazan, 1967.
MORTELMANS G. et NENQUIN J., *Actes du IVe congrès parafricain de préhistoire et de l'étude du quaternaire*, Section III – pré et proto-histoire, Tervuren, M. R.A.C., 1962.
MOUNIN G., *Introduction à la Sémiologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1970, 249 p.
NGUVULU-LUBUNDA, *L'humanisme négro-africain face au développement*, Kinshasa, Okapi, 1971, 63 p.
OBENGA Th., « Terminologie de la métallurgie du fer en Bantu », in *Cahiers congolais d'anthropologie et d'histoire*, t. 8, 1983, p. 35-58.
OBENGA Th., « Temps et astronomie chez les Mbochi de l'Alima », in *Cahiers congolais d'anthropologie et d'histoire*, t. 7, 1982, p. 7-23.
PRIETO L., *Pertinence et pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1975, 172 p.
REZNIKOV L.O., « Les problèmes des rapports entre le langage et la pensée », in *La pensée*, 21, nov.-déc. 1948, p. 134-136.
SAUSSURE F. de, *Cours de linguistique générale*, éd. critique de Tullio de Mauro, Paris, Payot, 1978, 509 p.
SEBEOK Th., « Domaine et objet de la sémiotique », in *Interethnies*, n° 3, Nice, 1973, p. 69-79.
UNESCO, *Histoire générale de l'Afrique. II. Afrique ancienne*, Paris, J.A./Stock/Unesco, 1980, 925 p.
VAN MOORSEL H. et RAYMAEKERS P., *Dessins rupestres du Bas-Congo*, Ed. de l'université de Léopoldville, 1964.
VANSINA J., *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, MRAC, n° 36, 1961, 179 p.
« Réflexions sur le rôle de l'art dans la société kuba », in *Folia scientifica Africae centralis*, 1957, 3, 4, p. 77-79.

TUSONA/SONA – AN IDEOGRAPHIC SCRIPT FOUND AMONG THE LUCAZI AND COKWE OF EASTERN ANGOLA AND ADJACENT AREAS

BY GERHARD KUBIK

THE EASTERN ANGOLAN CULTURE AREA: LINGUISTIC AND HISTORICAL BACKGROUND

The eastern part of Angola, parts of Zambia's Northwestern Province and a portion of southern Zaïre, constitute a relatively homogeneous cultural area, whose populations are linguistically, culturally and genetically closely related. The approximate extent of the area is outlined in the MAP. George Peter Murdock (1967: 9) summarizes this population in his Ethnographic Atlas under the generic designation *Lunda* and mentions as subgroups Luvale (AC 11), Ndembu (AC 6), Chokwe (AC 12), Luimbe (AC 28), as well as Luchazi (AC 27) and Luwa (AC 29). Important components of these present-day ethnic divisions migrated to their present settlement areas from the region of the ancient Luunda empire, approximatively the lands between the Kasavi (Kasai) and Lwalava (Lualaba) rivers. This was a process covering several centuries. (See: Sangambo 1979.) The mentioned populations still share a common cultural system, inspite of significant inter-ethnic variation.

Linguistically they may be divided today into at least three large groups:

– the *Lunda-Ndembu* group in the north-east mainly on Zaïrean and Zambian territory, which was described extensively by Victor Turner who studied them in the area of Mwinilunga (Zambia);

– the *Cokwe-Luvale* group, with the Luvale mainly settled in the upper Zambezi region in Angola and northwestern Zambia, and the Cokwe further to the West, in the country west of the Kasavi river; this group was studied by Bastin, Baumann, Horton, Mwondela, Sangambo, White and many others;

– the *Ngangela* group, settled mainly in the vast stretch of land south of the Benguela railway line up to the Kwandu and Kuvangu river areas.

This is only an approximate location of the mentioned groups. Due to various external pressures which have been effective during the last two hundred years the original home areas have largely lost their contours and it is impossible today to design a coherent area map of ethnic distribution. For instance, -Chokwe settlements are found scattered today almost everywhere in eastern Angola, northwestern Zambia and southern Zaïre. The -Lucazi, who belong to the "Ngangela" group, and he whose original home area is said to be along the Lucazi river south-east of Vila Luso (a town on the Benguela railway now renamed Lwena) in Angola, are also settled in Kabompo District, northwestern Zambia, to where they migrated at the turn of the last century. Luchazi settlements are also found in great numbers along the Kwitu river and its affluents in the Province Kwandu-Kuvangu (Cuando-Cubango) of south-eastern Angola.

"Ngangela" is not an ethnic designation, but rather a collective term which was used by the Ovimbundu traders from Viye (Bié) to refer to the peoples of eastern Angola with whom they entertained intensive trade contacts in the 18th and 19th centuries. According to Emil Pearson, a Swedish missionary, born in 1897, who had been active in south-eastern Angola from 1921 onwards, the word "ngangela" means "aurora" (Pearson 1977: 11). The usage of this name could go back to the following historical event: When members of the VaLuchazi (literally: People from the Luchazi river) travelled to the Highlands of Viye, they were asked by local residents, from where they came. The answer was: "Twafurri kungangela" (We are coming from the aurora; i.e. where the sun rises). VaNgangela (singular: KaNgangela) eventually became a designation for all those "people from the East" (Pearson 1977: 11).

On the other hand C. M. N. White (1959: 1) writes that the country west of the Zambezi river (in Zambezi District, Zambia), consisting of sand plains and some watershed grasslands, "is known as ngangela, and only inhabited in limited areas where there is permanent surface water". It may be the reference to this sparsely inhabited area which has led some members of this language group to perceive the term ngangela today as derogatory. (Compare the remarks by Vwime Ngunga on Lucazi ethnic nomenclature, who says "ngangela" implies "people of the forest", Ngunga 1979: 120).

The "Ngangela"-group includes the following ethnic divisions: Lucazi, Mbwela, Nkhangala, Lwimbi, Ngondzelo, Nyemba, Mbunda, Yauma, Cimbandi and some smaller groups. The area in which I worked was inhabited in 1965 for a radius of some 80 km from the administrative posts Cuito-Cuanavale and Longa, mainly by VaMbwela, VaNkhangala, some VaLucazi and rather numerous -Cokwe (which do not belong to the "Ngangela"-group).

The original inhabitants of south-eastern Angola were Khoisan-speaking hunting/gathering groups, among whom the "Kung" have survived until today in not insignificant numbers around Cuito-Cuanavale. Through enforced population pressures from the Luunda area in Zaïre during the end of the 16th and throughout the 17th century, and later through the increasing slave trade and slave raids which affected eastern Angola in the 18th and 19th centuries, the present-day Province Kwandu-Kuvangu became a target area for the migration of antu groups from the north, who were looking for areas of refuge. They settled along the numerous small streams and larger rivers such as the Kwitu, Kwanavale, Longa and others. During the last hundred years it was mainly -Cokwe groups migrating southwards from their home area north of the

Benguela railway. This group was perhaps the most expansionist element in eastern Angolan history since the late nineteenth century. (Compare Baumann's account 1932.) One now finds -Cokwe villages within two broad stretches of land running from Dundo on the Zaïre border in the north up to the border of Namibia on the Kuvangu (Okavango) river, and even occasionally on Namibian territory.

The cultural influence of the -Cokwe is perceptible everywhere in this region, especially in the cultural complex of masks that are used during the mukanda circumcision school period, some of which represent historical personalities of the -Cokwe. Since the cultures of the peoples of the "Ngangela"-group and that of the -Cokwe have common roots, it was quite easy for the former to assimilate -Cokwe cultural traits and integrate them into the local Mbwela/Nkhangala cultural system. Everywhere in my area of field-work Vanbwela, Vankhangala, VaLucazi and Tvucokwe tended to mix. Interethnic marriages were common.

TUSONA/SONA IN THEIR CULTURAL CONTEXT

"Tusona" (sing. "kasona") is the designation in Lucazi – one of the languages of the "Ngangela"-group – for graphic configurations of specific characteristics and style, usually drawn with the fingers on a plane of white sand. The corresponding term in Cokwe, where they also occur in abundance, is "sona" (sing. "lusona"). They may also appear on house walls and more rarely, on objects[1]. Traditionally, the writing of tusona was part of the social pastime activities of men, normally of elders (vakuluntu) in their forties and fifties. Tusona are drawn during leisure-time gatherings in the ndzango, i.e. the round and grass-covered assembly pavillion which can be found in every village in this culture area. The ndzango is a "hut" without closed walls, open on the sides. It is normally located in the centre of a village or group of houses. It is a most important place of social encounter in a Lucazi village, representing the male community, as opposed to the ntsenge (often translated as "kitchen") where the women come together for their own activities and gossip. Ndzango is the place where important news is communicated, where stories are told, where disputes are settled, where strangers are first received by the village headman, when entering a village, where the blacksmith may do his work, where men sit together to discuss, work, rest or play games.

The ndzango is accessible from several sides and in the middle there is a fire-place, often with the equipment of a blacksmith nearby, such as the bellows. The drawing of a kasona may begin without any particular instigation, as long as a sufficient number of men sit together with one or two experts present. Millet-beer (« vwalwa vwa masansu ») may be passed on, and then someone suddenly begins to draw, all the others looking at him quietly until he finishes and begins to explain the meaning of the drawing. Expert drawers of tusona were often rewarded in the past with free millet-beer. Often the figures are also drawn outside the ndzango, where it is less dark and where the white sand may be less mingled with charcoal. These activities of elderly men parallel in some manner the social activities such as riddling among youngsters, or story-telling among members of all age-groups.

In English we may categorize some of these structures as ideographs, some

others as pictographs. The content and meaning of the tusona are philosophical and they serve within the community both as an entertainment and a storage of abstract ideas on some of the people's most central institutions. They represent a symbolic written record of deep structures in the cultural heritage. They are drawn to convey to the male community ideas about existing institutions, stimulate phantasy, abstract logical thinking and even meditation. A kasona conveys an idea about an object, a situation or a constellation of things or events. The mood radiated by the tusona is reflective, witty, often enigmatic. Sometimes the essentials of a narrative content are visualized in an abstract manner. In a sense, tusona are something like a traditional library of esoteric subjects and experience among the -Luchazi, -Cokwe and related peoples in the culture area delimited. However, they are strictly ephemeral — because tusona are wiped off soon after production — and it is, therefore, difficult, to assess how old the tradition is. Although largely obsolete today, the tradition was originally shared by the -Cokwe and most of the Ngangela-speaking peoples in the eastern half of Angola, in Northwestern Province, Zambia, and the Kasai area of Zaïre, a territory perhaps as large as France. It is certain that the tradition is pre-colonial.

Until recently tusona have not been studied scientifically. Their existence usually escapes researches. They were first reported, it seems, from north-eastern Angola by Hermann Baumann (1935), followed by independent observation and a detailed discussion of some of them in Hamelberger (1951, 1952) and Dos Santos (1961) on the basis of new material collected then among the -Cokwe. More recently, the Reverend Emil Pearson in his book *People of the Aurora* (1977) came out with a large collection of tusona which he calls "sandgraphs" in English, observed in the 1920s during his Missionary work in Kwandu-Kuvangu and Muxiku Provinces of Angola.

My own work on this subject began in 1973 on the Zambian side of the border, in Kabompo District, Northwestern Province, a region which belongs to the Eastern Angolan Culture area and is mainly inhabited by -Luvale, -Lucazi and -Cokwe peoples. I worked here exclusively among Lucazi speakers, a language which I had started to learn in Angola in 1965. The forefathers of the Zambian -Lucazi had migrated to their present settlement area from Angola only from the beginning of the 20th century onwards.

My visit in 1973 was the second to this region (after I had spent six months there in 1971) and it took place in the company of a Zambian researcher in oral literature, Kayombo kaChinyeka, author of a book in Luchazi and English (see bibliography). During two more and longer visits to Kabompo District, in 1977/78 and 1979 under a research affiliateship with the Institute for African Studies, University of Zambia, I was able to collect most of the material compiled in my book *Tusona — Luchazi ideographs* (in press). In 1982, I was able to do some comparative studies in Angola, on invitation by the Secretaria de Estado da Cultura and the Departamento Nacional de Folklore, Luanda.

Apart from my own work on tusona which is still continuing, a Zaïrean cultural scientist, Nange Kudita wa Sesemba, Ph.D. Bruxelles, has recently embarked on a new field-study of sona (Cokwe language, sing. lusona) in Zaïre. Some of the mathematical implications of this tradition have also been studied recently. I sent a few tusona, mainly from what I collected myself in N.W. Zambia, to a mathematician, Wolfgang Jaritz, at the Institute for Mathematics of the Technical University in Graz (Austria) and he came forward

with a paper applying the laws of a billiard ball and its routes on a billiard table to explain the path of the single line (Jaritz 1983).

Another attempt at a mathematical analysis of *tusona* — in this case the analogous sona tradition found among the -Cokwe of Angola — has just come to my knowledge. (Personal communication by Marie-Louise Bastin). To obtain the degree of Doctor in Pedagogy, Maria Teresa Vergani de Andrade Armitage, who has repeatedly worked in Angola, has presented a dissertation to the Faculté de Psychologie et de Sciences de l'Education, at the University of Genève (Switzerland): *Analyse numérique des idéogrammes tshokwe de l'Angola. Expressions symboliques du nombre dans une culture traditionnelle africaine.*

It is not possible in this article to give a full account of all the social, cultural and historical implications of this tradition. We have to limit ourselves to what is necessary in the context of the present topic. It must be mentioned, however, that there exist several distinctive strains within the tusona tradition, each equipped with its own set of graphic symbols. Some are purely pictographic, while others are highly geometrical in layout. The diversity of forms not only suggests that the tradition is very old, but even that several traditions may have merged into one, a fact that is perhaps no longer remembered. Consequently, I could not find any of my informants verbalizing any further divisions of the tradition into subcategories. Whether in the past such sub-categories may have been conceptualized and designated in terminology, is a question we cannot solve at the moment. What we find today is probably only the remnants of a once amazingly rich and varied repertoire of symbols, becoming now more and more obsolete.

The most common tusona consist of a series of regularly laid-out dots which are circumscribed by lines. The resulting configurations may sometimes remind non-Lucazi observers of what is known in West-European cultures as a "Labyrinth", also with regard to the noticable quality of thought-play in the tusona tradition. This type of tusona is characterized by geometrical principles of construction.

THE CONCEPT OF WRITING

The class VI noun "kasona" (pl. "tusona") comes from the verb "kusona" which means "to draw", "to paint" abstract figures using dots, rings, lines and other graphic elements — not only in the sand, but also on house-walls and on the human body, for example, during initiation ceremonies. The applied form kusoneka is also often used in connection with drawing (or writing) the ideographs into the sand.

In the relatively homogenous culture area of eastern Angola (including the bordering zones of Zaïre and northwestern Zambia) key words such as "kusoneka" and "kutanga", which are now translated as "to write" and "to read", existed before the introduction of Western-style alphabetic writing. When colonial schools began to appear in the area, at first on the "British" side of this culture area, i.e. in present-day northwestern Zambia, and then also in Angola, it was no problem for Luvale-, Lucazi-, Cokwe- and Mbunda-speakers to use the familiar terms in the new context, i.e. the writing of alphabetical symbols in a paper copy-book or on a black-board and the reading aloud of graphically fixed texts during the school lessons.

It is an eluditating exercise to consider the original meanings of the words "kusoneka" and "kutanga" in Lucazi, Luvale and related languages; words that are now generally used for expressing ideas such as "writing a letter" (kusoneka múkanda) or "reading a book" (kutanga múkanda), the word "múkanda" referring to any paper, cloth or other material, carrying a written message, such as a letter, book, copy-book document, certificate, etc. The original meaning of the word "kutanga" may be approximately conveyed by the English translations "to recite" (often a historical oral text), or "to speak aloud" in a formal manner. A frequent expression heard in Lucazi is "kutanga muzimbu"; to recite history, to read the news, to tell what has happened during one's journey.

"Kutanga muzimbu" or "kuta muzimbu" is an important traditional custom in Lucazi society. Someone returning home from a long journey is required to narrate in a formal manner, almost as if reading from a book, everything that has happened to him. The boys in a traditional circumcision school are also taught "muzimbu", this is called "kutangesa" (= to make recite, to teach), and some of the masked characters made by the VaLucazi tell "muzimbu" (history, chronicle) in the form of long narrative texts to the drums in the village lined up to receive them (Kubik 1981). Since reading in Western-style primary schools begins with the practice of the young pupils to read aloud in chorus, the semantic field of kutanga was easily extended to include the new situations.

While kutanga has slightly widened its semantic field by now also including the silent form of "reciting", the word kusoneka has very little changed its original meaning. It was always understood in the sense of writing, i.e. drawing meaningful graphical structures in an abstract manner, in contrast to pictures depicting objects.

Traditionally, such structures consisting of lines and dots were drawn in the sand, occasionally on house walls, either by impressing ones fingers (in the sand) or by using a drawing instrument (brush, etc.) for painting coloured dots and lines on a wall. What was added to this tradition in colonial times was new writing utensils and supports such as pens, pencils, ball-point pens, paper, blackboard, industrially manufactured chalk (replacing mphemba, which is white kaolin) and new graphic symbols: the Western alphabet. What has remained stable, however, is the basic concept of writing contained in the verb kusoneka and the action expressed by it.

THE TECHNIQUES OF DRAWING TUSONA

The one who draws a kasona is called "mukakusona", i.e. "the one who does" (muka-) "draw, write" (kusona). The major portion of eastern Angola and northwestern Zambia is characterized geologically by the socalled Kalahari sands ("musekeseke" in Lucazi) which provide an excellent basis for writing tusona on the ground. The mukakusona uses the fingers of his right hand, following strict technical rules. He begins his performance by selecting a spot in front of him where the ground is relatively hard and level like a board. Then he brushes aside the sparse sand on top of the hard surface with his flat palm, until a very thin layer of sand remains. Finally he begins to draw, while the other men often stop their conversation watching him attentively. Usually he does not utter a word during this process, concentrating on the intricacies of the structure he wants to reproduce from memory, well aware of the fact that many

tusona are difficult to remember. In many of the tusona two basic modes of action are involved:

a) The impressing of dots. These are called "mafundungwino" (singular: "lifundungwino") or "mafundungwinyo" (sing. "lifundungwinyo"). In the sand they look like little craters of rather – to the Lucazi eye – like the round depressions left by fowls which nest on the ground, such as a partridge (nthento), but even a chicken, when they want to lay their eggs. When these fowls leave the place of breeding a circular depression remains, which is called "lifundungwino". The dots in the tusona impressed with the fingers into the sand are like miniature versions of those mafundungwino created by the fowls. The dots are impressed in pairs into the sand, the mukakusona using his first and third fingers at the same time in parallel movement. At the start of drawing a series of such pairs of dots is impressed into the sand at geometrically regular distances. Here the mukakusona normally works away from his body. When he wants to work sideways he uses an interesting technique: in order to obtain equal distances between the basic dots he only impresses a new dot with one of the two fingers, while the other one remains stationary in a dot already impressed. During this action the span between first and third fingers is meticulously preserved and like a measure transferred sideways.

For instance, if he has completed a vertical double-column of dots and wants to extend it to the left, he will put his third finger into one of the *mafundungwino* of the left column and impress a new dot with his first finger. This action may then be repeated in the usual movement away from the body (upwards on the paper), until a third parallel column is completed. (Fig. 3.) If, on the other hand, he wants to extend the arrangement of dots to the right side, he puts his first finger into an "old" *lifundungwino*, while impressing a new one with his third finger. (Fig. 4.)

The result is a basic layout of a varying number of dots according to the specific character of the kasona intended. This method ensures that all the dots are indeed at equal distances with each other. Distance is measured by the eye alone, but equal distances are obtained by the consequent transposition of the natural span formed between the first and third fingers stretched apart, all over the sand plane on which the kasona is to be laid out. The action of impressing the dots is called "kusona" (to write, to draw), sometimes also "kufunda" (to draw figures).

In the next stage of the process the basic screen of dots, thus obtained, is amended by impressing "interlocking" or in-between dots throughout the structure. This is done by using only the first finger of the right hand. The action of inserting the new series of dots is called "kusononwena" (to write between). (Fig. 5.)

b) Lines are then drawn in to pass between the dots, surrounding and circumscribing them in geometrically regular ways. These lines are about as thick as the pad of the index finger of the right hand with which they are drawn. According to one informant, John Mazunga at Katuva, Kabompo District, Zambia, the lines in the tusona are called "mifunda" (sing. "mufunda"), a class II noun in Lucazi, which is related to the verb "kufunda". This is the basic technique of drawing a kasona. We find it applied in most of the ideographs of this tradition. In some figures, however, modified forms of this technique or even special techniques may be used.

When the mukakusena has finished drawing his figure, and in a few instances even while he is still drawing, he begins with the verbal explanation (kulumbununa) of the ideograph. Sometimes a kasona is pictographic and merely represents an animal, such as a tortoise or crocodile without much further comment. In these cases the verbal explanation may be short, often not much longer than the name of the animal itself. In other instances, a kasona may visualize in an abstract manner the content of a proverb, in which case the proverb is then recited by the mukakusona and its meaning explained. Many tusona, however, have long narratives or philosophical considerations attached to them. In these cases, the kasona functions not only as a structural representation of the thought or idea to be expressed, but simultaneously as a mnemonic aid or written memorandum.

THE KASONA OF "KAMBAVA WAMULIVWE" (THE HYRAX IN THE ROCK)

The meaning of a kasona is explained by the "owner" or mukakusona to the other elders assembled in the ndzango, who listen attentively and may occasionally comment on the drawing and its explanation. The explanatory action is called kulumbununa cakasona. One of the criteria of an effective kasona is that there should be a convincing logical relationship, between the formal and structural aspects of the drawing and the explanation from the viewpoint of the cognitive system of the culture which has produced it. It is characteristic of some tusona that the logic of a thought may be transformed and remoulded into the geometrical drawing logic, apparent in the relations between dots and lines. Many tusona have a complex inner geometry. Apart from its function as ideographic carriers of important verbal traditions to be conserved and transmitted from one generation to the next, the tusona also transmit empirical mathematical experiences.

Lucazi mathematics is completely different from Latin/Western mathematical traditions, its geometrical dimension is based not on one grapheme (lines) but on two: dots and lines. One can get a glimpse of the geometrical complexity of some of these ingenious ideographs by closing eyes and trying to reproduce out of memory a kasona such as "Kambava wamulivwe" (see fig. 7.).

This figure was communicated to Mr. Kayombo kaChinyeka and me in July 1973 by the Late Mwangana (chief) Kalunga Ntsamba Chiwaya (1898-1981). We sat down inside the enclosure (kulilapa) of his traditional residence in Chikenge, Kabompo District, N.W. Province, Zambia, and Chief Kalunga drew this figure in the sand.

Only six years later was it possible for me to obtain an explanation of this ideograph, by another elder at Chikenge village, who has also died in the meantime: Kapokola Chimbau, on July 20, 1979 he let us know that it represented an animal called "kambava" which had died in the rock: "*Kambava kasitu wamumusenge. Wengilile mulivwe. Kumulya mutwe utovala. Kumulya mucila utovala. Wengilile mulivwe. Muvila weni kutotabo njimbu puzu capolele mulivwe* (*Kambava* is a mammal living in the forest. It entered inside a rock. If one eats the tail, it tastes very well. It entered inside a rock. Hacking at its body with an axe, *puzu !* a large piece was chipped out ! And the corpse decayed in the rock)."

In the drawing I have identified the parts denoted by the informant as the

head (mutwe), and the tail (mucila). The figure has a narrow waste. This is where the hunters who found the animal in the rock hit it and chipped out a piece with the axe (kutotaho njimbu puzu). "Kutota" means: to knock, beat, cut out (also a bee's nest, for example). "Puzu" is an ideophone, conveying the idea of breaking up, disintegrating, crumbling.

Although the figurative content projected into this kasona by the carriers of this tradition is an important aspect, equally important is the geometrical or mathematical content. Tusona mathematics is the undisclosed knowledge of an expert mukakusona, the very element which helps him to create surprise and excitement when he draws such a figure beneath the eyes of the other men in the ndzango at an incredible speed.

In the present figure 34 dots are laid out in such a manner that it is possible to pass between them with a single line which eventually returns to its starting point. The path of the line is prescribed by mathematical laws, the whole figure thus being absolutely predetermined.

THE KASONA OF "VAMPHULU" (THE GNUS)

Mwangana Kalunga drew for us one more figure, the ideograph "Vamphulu" (The Gnus). This kasona has a "mandala" – type structure (see C. G. Jung 1950-1974) and may induce a viewer into a meditative mood. It has an oscillating quality in which its components may "shift" in visual perception, i.e. like in a picture puzzle one may begin to see changing images in it, by associating the lines and dots in this or that manner.

With the last line completed by the mukakusona, the spectator begins to recognize four faces emerging from the four corners of the figure, each with two eyes, a mouth and two horns: it is the four gnus in the story associated with this kasona. Chief Kalunga immediately pointed to the four heads of the gnus and then explained to us what each of them speaks, starting at the bottom of the figure and moving his index finger counterclockwise. The first gnu says: "Mbi !", then the second one asks: "Vika ?" (What ?), to which the third one replies: "Vantu" (People) and the fourth one concludes: "Tutinyenu !" (Let us run away !). I have written these words next to the heads in the figure above. The full story, as told by Chief Kalunga is the following (recorded, type A 78/I/1, June 30, 1979, in Chikenge).

Lucazi text:

Ndzita yezile ifuti. Kaha ngwavo ineza mukutsiha vantu. Kaha vatinine kumusenge. Kaha muvevwa: Mbi! Ngwavo vuta vene ovwo. Kaha ndzo, ou ngweni: "Vika?" Ngweni: "Njinevu mbi!" – "Ove unevu mbi?" – "Ee." – Ngweni: "Ange njinevu, iii! ngweha vantu." – Ou ngweni: "Vantu?" – Ngweny': "Ee." – "He! Tutinyenu vovo vene vakwanakutsiha vantu." Kaha mwatu, hoho havatinininine. Kaha vatinina mumusenge, vakayoya.

English translation (G. Kubik)

War came into the country. So they [the gnus] said, it has come to kill people. And they heard the sound *mbi*, they said, that is surely a gun! So then one of them said: "What is that?" The other one replied: "I have heard *mbi*." – "You have heard *mbi*?" – "Yes." – The third one said: 'Me too, I have heard it, terrible it is like people." – And this one here said: "People?" – The other one replied: "Yes." – "Hey! Let us run away, over there they are really going on to kill people." Then off they were, scattered, in a moment they had run away. So they fled into the forest and survived.

– "Mbi" is an ideophone and represents the sound of a gun.

This kasona may also involve us in some historical questions, since we have by chance one document from Angola showing it in identical shape about fifty years ago. In 1930 Hermann Baumann photographed it as a wall painting in Cokwe-speaking country, northeastern Angola. Three important facts arise from Baumann's document (cf. Kubik, 1986):

– Although the lower part of the figure is destroyed, and was probably washed away by rain it is clear that the drawing is "Vamphulu" and that it is absolutely identical in shape with the one I obtained from Chief Kalunga in Zambia, 1973;

– The place where Baumann photographed it, although not exactly identified, is several hundred kilometers distant from where I found the same kasona in Zambia;

– The ethnic group in Baumann's research area was the -Cokwe, in mine the -Lucazi.

These three facts suggest great stability for this particular kasona as a tradition, stability that extends over a wide geographical area, is cross-ethnic and extends at least over half a century, in all probability over a much longer era. It confirms our impression gathered from informants that the tusona tradition must be very old, and in spite of a window for creative invention at all times, and some margin of variation (evident when comparing my collection with the accounts by other authors, Hamelberger 1951, Dos Santos 1962 and Emil Pearson 1977).

It must have remained essentially stable over long time periods in the Eastern Angolan Culture area. Further, Baumann's photograph confirms that tusona, although normally drawn in the sand may occasionally be painted on mud walls. This is also confirmed by Marie-Louise Bastin (personal communication), the expert on Cokwe decorative art, who has placed a colour slide at my disposal in which Cokwe sona (although in a modern context) are painted on a

house wall at Dundo. Baumann's photograph, however, reveals one more important detail. When drawing them on walls the -Cokwe and most likely others, use the two traditional colours of the eastern Angolan peoples: mukundu (red ocre) symbolizing blood, death, etc., and mphemba (white kaolin) symbolizing luck, resurrection. These two colours are conceptualized as opposing forces in Cokwe and Lucazi cosmogony. It is most interesting, and clearly visible in Baumann's black-and-white photograph, that mukundu was used for the dots, and mphemba for the lines. Further it is interesting sociologically, that Baumann's document appears on what is a ntsenge, the store and fire-place for women, who are not carriers of this tradition, although occasionally a woman may be able to draw tusona, as I saw in N.W. Zambia. It is very difficult to interpret the latter observation in Baumann's photograph, since the author himself barely gives any documentation at all.

MBAMBI WA VIYOVO (THE DUIKER OF BAD OMENS)

To understand *tusona* and to react in conformity with the reactions of an audience in the *ndzango* (assembly place) long-standing familiarity with the culture and its symbolisms is a pre-condition, and of course familiarity with the language. Like in riddles (*tusau* in Lucazi) outsiders are often inable to grasp the "point", finding no apparent connection between statement and answer (explanation). Cognizance of *tusona* requires an intra-cultural perspective which may be acquired by the outsider after some time. Often a little cultural explanation may help to promote this process, such as I am giving for the following *kasona* centered on the concept of *ciyovo*.

First the *mukakusona* imprints the ten basic dots into the sand, using the pads of his first and third fingers. He starts at the bottom of the figure with the first pair, working away from his body, until the basic double-column of six dots is finished. This is extended to the left and to the right, using the method I have described in the previous section, i.e. propping up one finger in a dot which is already there, and simultaneously imprinting a new one at the side. The resulting basic layout of dots comprises three horizontal rows, the bottom and middle rows and the top row. Next, is the insertion of the interlocking or "interdigitate" dots. Then, he draws the four short lines extending upwards and downwards from the figure. These represent the hindlegs and forelegs *(mikono na mavoko)* of the duiker. From two of the legs, a line is then drawn in a diagonal direction along the dots, until it returns to its starting point. The "surfaces" created by these lines overlap at the outermost dots, left and right, of the middle row. Finally the *mukakusona* draws the single line which knits the structure into a whole, forming the two loops which represent the two heads (*mitwe*, sing. *mutwe*) of the monster.

Lucazi text: (rec. tape A 42/I/1g, janv. 3, 1978)	Translation:
M. Ou mbambi waviyovo. Oku mutwe, oku mutwe... Kumuveta muhini oku – mbo! Kaha oku – nwee! Kaha vamuvete mbweti oku nawa mbo! Kaha oku nawa nweei	M. This is the duiker of bad omens. Here is one head and there is another head... If he is beaten on this side with the handle of an axe: *mbo!* then on the other side he cries *nwee!* And if they beat him with a walking stick there again: *mbo!* then he cries on this side: *nweei*

Note:
mbo – ideophone representing the sound of a blow or a thud.

This *kasona* portrays a frightening genetical mutation: a duiker born with two heads, something double, mirrored. And it cries with the opposite head when it is beaten. This is the "duiker of bad omens", or "duiker of mysteries", as one might be tempted to render the title in English. Whoever meets such a monstrous creature is to be very unlucky.

Ciyovo (pl. *viyovo*) is an important notion in Lucazi thinking. It denotes something unnatural, unreal, even surreal, a perversion of how things should normally behave, something monstrous which is at the same time amazing and miraculous. For anyone who sees such a thing it means misfortune, bad omen or bad destiny. One of my informants, the late Robert Ngunga has given me three examples of *viyovo*:

1. *Ukuwana ngwe mphembe akulya tuzi kaha ciyovo* (If you meet a goat eating excrements, this is *ciyovo*).

2. *Cipwe ukuwana katali akulya mwila, kaha chiyovo* (Or you meet a dog eating grass, then it is *ciyovo*).

3. *Hamo kuwana kanike wamundende saizi yaKasavi akutukana ise, kaha ciyovo* (Or perhaps you meet a young child of the size of Kasavi [a boy at Chindzombo who was about twelve] who insults his father, then it is *chiyovo*).

Kayombo kaChineyka also gave me examples of *ciyovo* (Zambian notes, July 22, 1973): "If someone walks along the road and meets a chemeleon *(congono)* digging a hole in the ground, this would be considered as *ciyovo*, because it does not normally do that. *Hamo kavusoko kange ukutsa* (Perhaps a relative of mine is going to die). Or: an insult. Someone has never insulted me and suddenly he does so, then I would also say' *'Njamono ciyovo ni ngandi kunjituk'ange?'* (I have seen ciyovo, how come that so-and-so insult me?) If a child beats his father, the father would also say this is *chiyovo*."

Ciyovo is something bad *(cuma ca cipi)*, confirms Robert Ngunga, and it contains the idea of negative expectancies for the future. If you see *ciyovo*, it is not only something abnormal, but something bad is going to happen. The one who encounters *chiyovo* is to be unfortunate. It is a curse. *"Ngwe muntu akumona ciyovo, hamosi kuli vanaye cipwe kuli vaise cipwe kuli vavusoko vweni vakala kwela, kaha kunatsi muntu."* (R.). (When a person sees *ciyovo* then someone has died, perhaps on the side of his mother, or his father, or his relatives, who live somewhere else).

As to the *kasona* drawn by L. S. Matemba I asked Robert: *"Mwomu vika vekuvuluka ngwavo mbambi waviyovo?"* (Why do they call it duiker of *viyovo?*) His answer, given in the presence of Matemba, was unambiguous: *"Mwomu ali namitwe ivali."* (Because it has two heads).

There is no single word in English which can express the full meaning of *ciyovo*. The missionary, Padre Domingos Vieira Baião, who worked among the Vangangela of Vila da Ponte (Kuvangu) in Angola, in the 1930s, writes in his dictionary of the Ngangela language, the generic term in Angola for the group of languages to which Lucazi, Mbwela, Nkhangala, Mbunda, Nyemba and others belong: "Tyi yovo, s. Mau augúrio. Má sina," (Baião 1940:189). While this author sees the transcendental side of the concept in terms of the (negative) effects on human beings, another author, the Reverend Emil Pearson, seems to stress the phenomenological side. In his Ngangela — English Dictionary (1970:52) he translates the ter as: *ciyóvo* (vi) n. apparition; hallucination. In a recent bi-lingual article by the Luchazi historian, Luka Kangamba (1982), we learn about the *Mizimbu yavantu vaviyovo — vaze vavawanene "tumonapi", "wanjimwena kuli", omo mbunga yavaLuchazi muvezile mukusokola chifuti echi vene chitukuvuluka* (The History of mysterious men — "tumonapi", "wanjimwena kuli", who were found by the Luchazi people, when they widely settled in the area indicated). Kangamba relates an oral tradition about the pre-Bantu inhabitants of West Central Africa, whom the VaLuchazi and others met, when they migrated to their present settlement areas. These Khoisan-related pre-inhabitants were often hostile to the invaders, who in turn feared them, and attributed to them, as the original owners of the land, supernaturel powers. Meeting these *tumonapi*, or *wanjimwena-kuli*, as they are remembered today, required almost ritualized behaviour. VaLucazi people perceived them as *vantu vaviyovo*, translated by Kangamba as mysterious people".

He writes: "*Valuchazi omo vaputukile kutumama omo muchifuti chamihelankana vamwenemo vantu vaviyovo ava kavakukala hamo ntsimbu yakama. Ava vantu vakele vaviyovo chikuma-kuli Valuchazi mwomu havwihi vwavo, chipwevakele vantu vakukola, vunoni vakele vavehi ngwe havanike vavandende.*" (When the VaLucazi began to settle in the area, they found mysterious people there, who did not stay for a long time in the same place. To the VaLuchazi these people were extremely mysterious because of their shortness, i. e. they were adults, though short like small children).

Obviously, in this case, it was the unusual shortness, strange appearance and behaviour, and suspected supernatural powers, which qualified these men for the title *vantu vaviyovo*.

In Angola, I came across the term *munto waviyovo*, in connection with a legend about the mask, *Mpumpu*, representing Mwene Nyumbu, the founder of the circumcision institution. He circumcised himself after being insulted by his sister. (See Kubik 1969, 1971). Soma Chingangu, of District Longa, Province Kwandu-Kuvangu, Angola, explained to me: "*Mpumpu muntu waviyovo. Mpumpu* is a person of misfortune. Because of the insult of his sister Senda, Mwene Myumbu became very sad. He said: *Ange njili na ciyovo, mwanetu wampwevo kunjituka, ngwendi ove u cilima kumukanda kawaileki.*" (Me, I have a curse, my sister insulted me, she said: You uncircumcised person, you did not go to the *mukanda*).

A fabled animal, such as *lifwako* is also considered as a *ciyovo*. This parallels the duiker with the two heads. According to Soma Milenge, from the Province of Kwandu-Kuvangu, Angola, with whom I had a lengthy conversation on September 18, 1965, at the village of Sangombe, northwest of Kwitu-Kwanavale, *lifwako* represents a legendary animal "which nobody can see". It is said to live in the river and feed on fish. "Only when someone is very unlucky

does he see this animal. When somebody sees it, this means *ciyovo*. A long time ago, two people went to the river, and *lifwako* seized one of them. The other one escaped unharmed. Afterwards, he told people in the village that he had seen *lifwako* and how it had killed his friend. The surviving man then made a mask. *Lifwako* can also afflict a person with disease."

In the related Luvale language *chiyovo* (Luvale orthography) is equally important concept. In a Luvale story, *Kambondo, vya mukanwa* (Kambondo, from the mouth) transcribed by Makina M.Mubanga, an unsuccessful hunter found a human skull on the ground which could speak and was making leaps in the air. Such a vision is qualified as a *chiyovo*, a term which this Zambian student of oral literature translates into English as "an extraordinary thing", and "enigma" in the course of the text. (Makina 1980:152-156). In the notes to the story he states: "The Luvale have a belief that if one encounters an extraordinary phenomenon it is a warming to him of imminent evil fortune and one would be better to avoid mentioning it to someone else or misfortune may strike earlier than expected. A person must then *eat* the bad omen and keep quiet and no vomit it out." (Makina 1980:156) By not telling to others what he has seen, the unfortunate person can, in fact, counter and neutralize the *chiyovo*. He has then successfully "eaten" it and averted the mishap.

MUKANDA (THE BOYS' CIRCUMCISION SCHOOL) AND ITS RULES

One of the most ingenious Lucazi ideographs is the one called *mukanda* (the boys' circumcision school). I recorded it on January 4, 1978 at Chindzombo village north of Chikenge, Kabompo District, Zambia. It was drawn and explained simultaneously by Mose Chindumba, a young man, still under 30 years old, who normally works as a medical asssistant in Zambezi and who had come to Chindzombo to visit his relatives. He had learned it from his father, who lives in Zambezi, and who according to him, knows many more.

Mukanda (speech tones: — ¯ —) is the term in Lucazi and related languages for the circumcision school for boys. This is a central institution in the culture of the peoples of eastern Angola, northwestern Zambia and southern Zaïre. The mukanda lodge is constructed outside the village and the newly circumcised boys, who are called "tundanda" (sing. "kandanda") in Lucazi, but "tundanji" (sing. "kandanji") in Cokwe and Luvale are kept there in seclusion for several months in order to be instructed.

Mukanda among the -Lucazi starts at the beginning of the dry season, usually in April, May or June and is closed about in October, November or December. The age of the boys to be initiated is usually between ca. 6-10 years. It is a pre-puberty school, intended to make the young boys self-reliant, group-conscious, and independent of their mothers, in anticipation of their future tasks and roles as members of the society of men.

During his prolongued stay in the lodge each kandanda has a personal guardian ("cilombola", pl. "vilombola") who is responsible for his well-being and education. In addition, there are assistant guardians, usually adolescents, who perform minor tasks. These are called "tulombola-ntito" (sing. "kalombola-tito").

An uncircumcised male, i.e. someone who has not been to the mukanda is called "cilima" (pl. "vilima"). This is a depreciatory term, implying that such

a person lacks the education which is provided by Lucazi society for young males.

The five points in the middle of the drawing represent five tundanda (initiates) who are inside the lodge in seclusion. The two points at the bottom represent two publicly acknowledged vilombola (guardians), whose task among other obligations is to bring the food which is cooked by the boys' mothers in the village to the boys in the mukanda.

The true vilombola know where to enter, because they are initiated, they went themselves to a mukanda when they were young. In the drawing this is expressed in such a way that the paths of the two acknowledged violombola inevitably lead to the narrow entrance of the mukanda, seen at the top of the figure, which I have marked with an arrow as mbelo yavilombola. Everyone can comprehend – and this is explained by the "owner" of the kasona – that the two dots, if they were movable, could move between the lines encircling the enclosure and reach the entrance without encountering any obstacle on their path. However, there are also two pretending, false vilombola, who have never passed through a mukanda school. They are vilima (uncircumcised). These are represented by the two dots in the upper section of the figure. Now they also want to carry food to the tundanda and are beginning their walk. But since they are uninitiated, they simply cannot recognize the entrance, they cannot see it. Their path leads out of the area.

In the drawing this is expressed in such a way that the paths which could be persued by the two top dots do not lead to the five points in the middle, but out of the structure.

It is possible to call tusona compound ideogram configurations, because they are nearly always complex structures, composed of several ideogram elements. It is not simply one sign attached by convention to one idea, but a set of complex ideas is expressed by graphemes with distinctive spacial relationships. I call it "compound ideograms" because the individual graphemes forming a kasona have each of them ideogram function and meanings which are, however, variable according to their position and contextual relations. A dot, for example, can mean a person, an animal or an object, depending on the overall theme; a line can mean a path, a wall, a fence again depending on context. The graphemes of a kasona only obtain their full meaning by configuration over a plane. An alphabetic script and a compound ideogram script such as tusona represent two completely different approaches to graphic communication and could, therefore, never be related along an evolutionary line. With a kasona it is possible to express non-verbal ideas and insights into the structure of the world in and around us, impossible to render by words. The logic of a situation or an event, including the logic of laws governing long-established institutions such as mukanda may be conserved in the form of a written imprint, the kasona, by being transformed into structural drawing logic.

In the kasona of "Mukanda" the main audience satisfaction derives from the fact that an axiomic law of this institution is expressed so perfectly: namely that only someone who has previously graduated from this traditional school can ever freely enter it and assume functions, such as for example that of a "cilombola" (guardian) or "kalombola-ntito" (assistant guardian). This is convincingly demonstrated by graphic logic: there is no path in the ideographic figure that would allow the uninitiated would-be-guardians to reach the entrance to the

enclosure. All attempts by them to penetrate mukanda are bound to fail, and the would-be-guardians following the only path reserved for them, land outside (hambandza).

A precondition to an understanding of this kasona and to the appreciation of its ideographic message lies in the knowledge shared by the mukakusona and his male audience about this central Lucazi institution, which every young male has to pass. The satisfaction arises from the perception of a "written proof" that those false guardians who have never been to mukanda, and therefore, do not even deserve their title, because they are vilima (uncircumcised) cannot a priori discover the secrets of the circumcision school. The written sand figure corroborates by its structure that this is indeed the natural order of things. As if blinded by magic, the false guardians are unable even to recognize the entrance to the enclosure.

In the example cited it is shown by purely graphical means why "vilima" (uncircumcised) can never assume the functions of vilombola, even if they wanted to do so. The mukanda is a world of rigorous laws and carefully balanced prescriptions of behaviour, which are enculcated into the initiates by recommendations and taboos (vizila). One of these is presented in this witty kasona. Tusona ideographs often make the inner, perhaps we should say essential order in situations, events, institutions and human interaction visible to the eye. They take the mind on a trip to unknown dimensions of the psyche.

THE KASONA OF CHIVIMBI (THE CORPSE) (figure 9)

There is one kasona among those I have collected which deals with the nocturnal activities of wizards (valozi). It is called "Civimbi" (the corpse) and was communicated to us by Saint Kakengs, born 1914, of the village of Chimiko at Katuva river, Kabompo District, Zambia.

The contracted figure in the centre of this ideograph is a human body in a typical position symbolizing death. Wizards arrive at the scene, who want to dig out the corpse. The first mulozi (sing. of valozi), represented by the dot at the left bottom is unsuccessful. He begins his macabre walk at that point along the outer circle whispering: "Swe!" to the corpse to obtain his agreement for digging him out. The corpse is inside the wall of the grave ("civimbi ali mu cimbumbe"). After the first one fails to take him out ("kumbata muze mucimbumbe"), because he does not find him, though the corpse actually had agreed by replying: "Swe!", the two wizards begin to quarrel. "Valingile zimpata" – they made a dispute. Then the second wizard said: "Wait, let me go there" and he went. It was the second one who dug up the corpse. ("Ou ngweni: 'Mana njiyekw'ange.' Kaha waile. Nambala 2, ikeye wavumbwile civimbi.")

"Valozi" (sing. "mulozi") are defined as "those who use to kill people either by means of 'lions' or with poisonous charms, killing by witchcraft". ("Vaze vekutsiha vantu navandumba cipwe navwanga, kulowa.") "Lions" refers to the vandumba zya vantu (men-lions), anthropomorphic creatures created by a wizard, whom he sends to kill people. (See also the description in Kayombo kaChinyeka 1973: 80.)

Carrying medicines those wizards throw soil at the grave and then they dig out that person. ("Kumbata vihemba vaze valozi kaha vakuzukwila haze

hacimbumbe, kaha vakuhindula uze muntu.") This is called: "Kukasa" – to throw soil, dirt or dust.

In several tusona such a "trip" is brought about by the oscillating visual quality of some of these configurations. We have hints that new tusona were usually invented in solitude, far away from the village, for example by a hunter resting for a while in the shade of a tree, or by someone passing time between work-hours in the fields (ku mehya) or by a long-distance traveller visiting relatives in a remote part of the country. The very nature of tusona geometry with its dots and lines gives rise to picture-puzzle effects. As we have seen in "Kambava wamulivwe" or "Vamahulu", as soon as one locks at them with a passive, dream-like stare, these points and lines begin to "move", visual perception begins to group the components into fluctuating patterns, like in a picture-puzzle. In other words, there are inherent patterns in many of the tusona emerging from a perceptual regrouping process.

These patterns then stimulate in the lonely drawer day-dream-life associations of varid contents: trees, people, animals, paths, objects seem to emerge from them, and this in turn is a stimulus for creative thought. What the mukakusona begins to see in those structures is in some way comparable to what a diviner (mukakutaha) "sees" in the configurations formed by the little objects in his ngombo (divining basket), although the tusona, of course, have nothing to do with divination. What the drawer sees, he may then later share with the ndzango community. The other men endorse these associations, when the mukakusona explains the "meaning" of his figure, by discovering the logic in them.

"TUNWENU VWALA VWETU" (LET US DRINK OUR BEER) (figure 12)

The following "kasona" is a further example of those many from which such "inherent patterns" emerge. It was communicated to us by Jeremiah Makondo at Chikenge village, N.W. Province, Zambia on June 30, 1979. Although this informant had nearly forgotten it, we eventually arrived at reconstructing it completely.

It is one of those ingenious structures where a single line circumscribes a layout of in this case 40 dots in an odysee of paths and finally returns to its starting point. Another old man, whom we used to consult, the late Kapokola Chimbau, identified it as: "Tunwenu vwala vwetu" (Let us drink our beer). This is indeed what one may come to see in this drawing, looking at it with Lucazi eyes. There are two people, one left and one right with their hands merged into each other. They are bound together by something, or passing on something between themselves, or united by a table between them. Drinking millet beer (vwalwa vwa masangu) is an important social activity among VaLucazi men, it brings people together and promotes discussion. Vwala is, therefore, something that would easily come to mind, which could have linked the hands of the two figures in the drawing. The dots in the middle could, perhaps, be seen as vessels containing beer. From this viewpoint, the interpretation is convincing, and others will agree with Kapokola Chimbau, that two people can be seen in this kasona, sharing their drinks.

A question of quite a different nature, however, is whether this is the generally accepted explanation. I knew the late Kapokola Chimbau as one of

the most imaginative elders in Chikenge. It is probably his personal interpretation, i.e. what he himself projected into the figure. But this in no way diminishes the value of his comment. The interpretation of tusona is originally a creative process, and even what may have come to be accepted in the course of time as the standard meaning of a kasona, ultimately owes its existence to the very same creative processes we witness in Kapokola Chimau's reaction.

"KALUNGA" – THE CONCEPT OF INFINITY (figure 13)

As I have already suggested, several of the tusona ideographs seem to have a potential for stimulating meditation. One of those referring to "eternal" issues is another "Mandala"-type figure: Kalunga. This kasona was and perhaps may still be known by both Cokwe- and Lucazi-speaking elders over a wide area of eastern Angola and adjacent zones. I did not find it yet in my own research areas, but some decades ago it was collected independently by two authors in different places in nearly identical form; by Hamelberger (1951: 126) among the TvuCokwe and Emil Pearson (1977: 25) among the VaLucazi of Muxiku Province. Although one may argue whether the Ngangela-word kalunga, which has many meanings, basically "rain", and more specifically "anything without beginning and end", "infinity" etc. can be equalized in its semantic field with the Christian concept of a High God, the kulumbununa cakasona (explanation of the ideograph) given by one of the authors, Hamelberger, and in a way confirmed by the other, sounds original. It assumes the form of an aethiological myth, explaining how human death originated. Definitely, Hamelberger could not have invented this, although he does not give us the original text in Cokwe, but only in Portuguese and French translations. It is evident that the translations included also some editing of style, although apparently not touching on the content.

The small sign at the upper part of the figure represents Kalunga ("God") the sign at the bottom: Man. The Sun is represented by the disc to the left, the Moon by the sickle to the right side of the figure. The vertical line linking six central points represents the path leading to "God". The other points or dots forming the basic structure of this kasona are circumscribed by a single line returning after a long and complicated journey back to itself.

To those who can read the eastern Angolan ideographic script, this figure transmits the following story: ... Long ago the Sun went to see God in order to render hommage to him. It travelled on and on until it found the path which leads directly to God. God gave the Sun a cock and said: "Come back to see me tomorrow morning, before you finally depart !" After retreating from God the Sun went to sleep. In the following morning at a very early hour, the cock which had been given to the Sun by God, began to crow.

The Sun rose at once and presented itself again before God, who said: "I heard the cock crow in the morning which I have you yesterday for your supper ! You can go your ways, but you have to present yourself here every day..." It is for this reason that the Sun travels round the world and reappears every day.

The Moon also went to visit God. And it also received a cock. The Moon kept it during the following night and next morning, after the cock began to crow the Moon presented itself again to God, as promised, with the cock under his arm. God said: "You too, you did not eat the cock which I gave you

yesterday for your supper ! Alright. From now on you have to come back here and see me every 28 days !" Is it not precisely what the Moon has been doing until today ?

Man, at his turn, went to visit God. He also received a cock, but since he had big hunger after his long journey, he killed it. One half he ate the same night, while the other half he put aside for his return journey. Next morning, the Sun was already high in the sky, when Man woke up. He ate what had remained of the cock – and then took a holiday from God. [He did not go there.] God said to him smilingly: "And what about the cock which I gave you yesterday evening ? I didn't hear it crow this morning." Man began to be frightened: "I had big hunger. I killed it. Yesterday evening I ate one half, and the other half this morning in order to obtain power for my return journey." – "Alright, alright", replied God, "the cock belonged to you. But now only listen ! You know that the Sun, and the Moon also came to me and that each of them received a cock like you, but none has killed it. It is for this reason that neither Sun nor Moon will ever die. You, who killed the cock will die like it died. And at your death you will come and present yourself again here to me !" (Hamelbsigger 1951: 126, transl. Kubik.)

THE SECRETS OF A DOT-AND-LINE GEOMETRY

There is one kasona finally, which seems to hold the key to an understanding of the structural properties of most of the geometrical ones. It is the smallest figure in the tradition among those whose dots can be circumscribed by a single line returning into itself. We collected it from an elderly informant, Sachiteta Kakoma, born in 1914, whom we met at village Kanguya during our excursion to the villages along Katuva river, Kabompo District, Zambia, at the beginning of July, 1979. He had some difficulty responding to our request for showing us tusona, since he like many other elders, said he had forgotten them. After some time, however, he produced "Katuva-vufwati" (fig. 12), a kasona which was called "Kangano kanthyengu" (The little foot-print of the roan antelope) by another informant, in the same place: Benson Muzaza[2].)

The word *katuva-vufwati* is composed of *katuva* which comes from *kutuva* – to pierce, bore a hole, and *vufwati* – the content of the stomach and intestines; *vize vituwekulya haze halufu* (The things we eat which are there in the intestines).

Katuva-vufwati says Sachiteta Kakoma, is a small animal (kasitu wamundende), which can kill the goats in the pen (vamphembe mulimba). (Interview on July 23, 1979 in Katuva.)

According to Robert Ngunga, Katuva-vufwati is "something like a small mammal of the type of animals which used to stay in the holes of trees" (Kakele ngwe hakakasitu, tusitu vekukala muzimphako). "If a tree is wounded, then people normally refer to it by saying it has got mphako." (Muti ngwe uli nambandu, kaha vekwisana ngwavo uli namphako.) (R.) Large tree holes are especially found in muvulya (bot. Diplorrhynchus mossambicensis), munyumbe (bot. Isoberlinia paniculata), mukuve (bot. Cryptosepalum pseudotaxus) and *musamba* (bot. Brachystegia longifolia), says Robert Ngunga.

"Because people come to poke again and again there at the hole, then when they pierce through it, when they pierce the animal through its abdomen, the

content comes out. *(Mwomu vantu vakwiza nakutuvatuva kuze kumphako, kaha muvamutuwila, kaha havakumutuva hazimo kaha vufwati havukwiza.* — R.)

For the purpose of poking into a hole people take a long stick, called *luswango*. (R.)

Lucazi text:

Uze kasona uze, mwomu wakele kumphako, kaha lizina lyeni ikeye Katuva-vufwati. Wakele kumphako muze. Kaha vuno muvakumbata kaha kumbata luswango kaha kuhakaho muze. Kaha vunoni vuze vufwati vweni vunatwika, kaha kutalako ngechize: Nana! Oku kumphako kuli vufwati. Oku kumphako kuli vufwati. Oku kumphako kuli vufwati. Kaha ngavo: Kal'iya? Kutotaho haze, kaha kutalako ngwavo: Kali katuva-vufwati, lizina lyeni.

(rec. tape A 79/II/7, July 5, 1979)

Translation:

This drawing here, its name is Katuva-vufwati, because that animal was in the tree-hole. It was in the tree-hole just like that. Then the people took a long stick and put it in there in a certain manner, until the content of its stomach burst out. Then they looked at it and wondered: "Hey! There in the tree-hole there is the content of a stomach! There in the tree-hole there is the content of a stomach!" And they asked: "Who is this little animal?" When they cut it out and looked at it, they said: "This is Katuva-vufwati, that is his name."

Our discussion of eight tusona selected from a tradition of hundreds formerly known in eastern Angola may have given us sufficient insight for the moment to examine them structurally and return to some of the questions raised at the beginning of this paper. We have seen that the geometrical type discussed here, which I call Formal Type A in my book displays some intriguing mathematical qualities. Sometimes a single line will suffice to circumscribe all the constituent dots and return to its starting point, sometimes more than one line is needed to perform that task. The circumscription of the dots by one or more lines is systematic and follows strict, though not verbally formulated, rules.

In most tusona, every dot must be isolated by a line. In this manner, it acquires a "field" or surrounding surface, or "territory" of its own. Within such a field, there must never stand more than one dot. To achieve the structural objectives in the drawing of a kasona of Type A, only a limited number of operational possibilities exist. In many cases, there is only one possible route for the line to take.

Lines always pass between series or rows of dots, never do they cross a dot. The number of structured combinations of dots and lines in the tusona system is, therefore, limited. Although we cannot determine the number of tusona mathematically possible in this tradition as a whole, because construction techniques do show unpredictable variation, it would be possible to do that for one subgroup, Formal Type A1 (see Kubik, in press). Such awareness allows a mukakusona even today to reconstruct any of the figures which he might have forgotten, merely by the strict application of the rules of behaviour for dots and lines, which can be distilled from the tradition by analysis.

Tusona within Formal Type A, consist of a basic screen of equidistantly laid out dots, into which a contrasting and interlocking series is inserted, bisecting the basic one, with each interlocking point inscribed in such a manner that it divides the distance between two diagonally placed dots by the half. The layout

of dots is then circum- or rather interscribed by lines, which normally return to their origins. In some tusona, a single line is destined to circumscribe dozens of such dots, returning after an odyssey or labyrinthic movements, with amazing accuracy to its point of departure. For the observer, watching an expert mukakusona drawing such a figure with the greatest speed in the sand, it often seems miraculous how this can be accomplished.

The "rules of behaviour" for dots and lines which I am deducing below from our sample were not explained to me by Luchazi elders. I have, however, good reason to assume that they reflect concepts of the carriers of this tradition. They are inherent in the structure of these figures, and partly also implicit in the style and technique of the drawing process.

1. *Basic dots*. — Composing the basic screen of a kasona, the mukakusona first lays out these dots. He impresses them in pairs, extending his series upwards, then to the left, finally to the right, by transferring the span formed by the distance between the first and third fingers of his right hand from place to place. A technical peculiarity that is consequential for the structure of tusona is the manner in which this transference is carried out. In sideways — but not in vertical — movement, the series of basic dots is extended by anchoring one finger into a previously impressed dot and simultaneously impressing a new one with the other finger at the side of it. Thus the dots transferred sideways constitute, from a technical viewpoint (that could not be detected in the finished product), a chain of "overlapping" or "anchored" pairs. We shall discover that the anchoring principle thus isolated contains an important clue to an understanding of the mathematics of this tradition. It is at the basis of a proliferation process from an elementary form to composite shapes.

2. *Interlocking dots*. — The interlocking dots are then inserted between the basic ones, the mukakusona using the pad of only his right index finger, in the manner one may inscribe a fifth dot into a cube with four "eyes". With the interlocking dots a new dimension is created. A diagonal divisibility of the screen of combined dots results from it, in addition to the already established horizontal and vertical divisibility.

The resulting total number of dots in a kasona is, therefore, to be considered as a composite entity, with the shortest distance between two dots running diagonally. It consists of a regular number of equidistantly laid out basic dots and an "interlocking screen" of a dependent number of dots. Visually, this structural characteristic of the tusona cannot be discovered after the drawing process is completed, because basic and interlocking dots are indistinguishable in shape, and the two screens merge completely.

Looking back at the structural implications of the drawing process, we can say that the pair of basic dots (formed by the first and third finger pads) is something like an autonomous unit, standing by itself, while the interlocking dots are singular in conception. The combination of these two divergent entities is at the root of the relative frequency of odd numbers we encounter in the total number of dots forming a kasona. We have to note that is is an essential concept, inherent in the mukakusona's drawing technique, to transfer pairs of basic dots over the surface of the sand floor while developing his figure.

3. *Symmetry*. — A further important trait is revealed in the number and total arrangement of the combined dots. In most cases, their layout is governed by

a principle of symmetry. The dots may be laid out to form implicit squares, rectangles, overlapping (anchored) rectangles, a broad cross or other symmetrical shapes leading to an overall symmetry, once the lines are inscribed. Due to the technique of combining a determined number of basic dots with a dependent number of interlocking ones, the resultant geometrical symmetry does not project itself into a corresponding symmetrical order of the total number of dots to be counted in the final structure. The total number of dots forming the complex resultant image rarely seems to display any regular form numbers such as 12, 18, 24, 36, 48, so prominent in other realms of African cultures.

This is due in part to the principle of visual interlocking, and in part to the overlapping or anchoring of surfaces formed by the dots. However, as will be seen later, regular form numbers are also a governing structural principle in the tusona tradition, they are only hidden in the deep structure of the figures.

Most of the tusona have a left-right symmetry like an anthropomorphic or zoomorphic being, but there are some with a quaternal symmetry, such as "Vamphulu" or "Kalunga". Some of the latter do not contain any concept of "up" or "down", "let" or "right". "Vamphulu" for example can be turned around in any direction without losing its identity. It can also be mirror-inverted.

This is not merely of theoretical interest. Some tusona were actually collected mirror-inverted or up-side down from different informants in this culture area. Directional concepts are important in the tusona tradition, but as a performance technique. In relation to the executant (mukakusona) directional movement during the process of drawing a kasona is:

a) away from the body in sand drawing, respectively from bottom to top on walls;
b) from left to right.

This is a common approach in many African writing traditions and contrary to that of various areas on the northern half of the globe.

THE CONCEPT OF DIRECTION IN MANY AFRICAN WRITING TRADITIONS

right to left	away from the body (or bottom to top)

If the two directional concepts are combined, they tend to generate circular movement counterclockwise. This is paralleled in the directional movement of African circular dances (the famous exception is the ngwaya of Upangwa, Tanzania, which is clockwise) and in numerous art traditions across cultural and linguistic boundaries in Africa; e.g. Uroborus-type figures on the walls of the King's court in Abomey (Dahomey) or the left-directedness of the snake-figure called kalunga in the shrine of mungongi initiation among the Ngangela-speaking peoples. (Field notes Kubik 1965.)

4. *Lines*. — The next, and in many tusona the final stage — only in some to be supplemented by pictorial additions — is the drawing of the intersecting or circumscribing lines. These lines follow strict rules of behaviour. With regard

to the possible relationships between dots and lines we may distinguish three types of lines used in the tusona of Formal Type A:

(a) straight line: This is the basic type of line in the tusona. It is however, only nominally "straight", actually one could call it "reactive". In principle, it pursues a straight course along a row or between two parallel rows of dots, until it reaches the end of the longer row. Only then does it have to change direction, describing an angle, or rather a gentle curve of either 90° or 180°, according to a further set of rules. Since its curves or angles do not come about arbitrarily, but are "reactive", i.e. provoked by the structural layout of the dots, we may for the sake of simplicity, refer to this type as the "straight line" (fig. 16).

In whatever direction one wants to begin drawing a line of his type, it must proceed in a straight movement as long as there is a row of dots along which it can move, up to the last dot in that row. (See under 1, above.) The line cannot change its direction ad libitum, any changes depend on the configuration of the dots in each area it traverses. It cannot turn before the row of dots ends along which it is proceeding. From the viewpoint of the executant directional movement of the straight line is always diagonal, in this manner linking the shortest distances between dots.

Directional change is determined by the following rules:

— If the "wall" of dots along which the line is proceeding ends and another such "wall" or row opens up at a right angle, then the line has to "bend", describing a gentle curve of 90° and continue along the new row (see under 2, above). On principle, it cannot proceed on into empty space and leave the field of dots behind, unless it is to assume a different function. (For this see below under "roving lines".) The straight line must always find a row of dots against which to lean during its movement.

— If, on the other hand, there is no such new row in sight and consequently the last dot in the row "sticks out" of the coherent surface of dots, then the line must circumscribe it in a curve of 180° and return on the other side of the same row of dots (see under 3, above). Once again it must proceed to the end of that row until a new situation comes about, provoking a new change in direction.

This should suffice to show that the structural layout of the dots and the movement of the interscribing lines are absolutely interdependent in this Formal Type A of the tusona. It is important to keep in mind that the turn in direction of the lines comes about after the last dot of the (longer) row of two parallel rows of dots. Gaps in any of the rows are to be neglected. In those instances, the line leans against that section of a row which is at that spot complete and uninterrupted. (See the following sketch.)

Strict observation of these implicit rules leads to the assured result that a line, sometimes after a long journey of coiling paths (see "Kambava wamulivwe") returns to its starting point. This holds true for single as well as multiple lines in a kasona. Unless special effects are desired, such as in "Vamphulu", where the inventor of this probably very dated kasona wanted to visualize the horns of the four gnus, and consequently modified the route of some lines, the rules are strictly observed (fig. 17). The reader can get the feel of these unwritten laws by redrawing some of the tusona, either in the sand or on paper. He will discover that there are no choices for the "straight line". There is only one predetermined path it can take.

(b) wavy line: The second accepted mode of behaviour for lines is totally different from the first one. This second type of line which we can find in tusona of Type A is serpent-curved and proceeds in the following manner: it passes between the dots of either a horizontal or vertical row in serpentine or "slalom"-type movement (fig. 18).

As a consequence of the specific spacing of the basic and interlocking dots in a kasona this line always moves in either a horizontal or a vertical direction, never diagonally. Thus it links, or connects, the longer distances between the dots, while the straight line (see above) moves diagonally linking the shorter distances.

(c) roving line: Curved lines may also assume quite a different function. In some tusona, long roving lines occur which surround the whole structure, traversing wide areas of empty space before returning to the screen of dots. An example is the roving line in the kasona of "Mukanda".

It is the type of line, straight, wavy or roving, which determines the final shape of a kasona. There are several figures which have the same number and layout of dots, but differ in the type of line which gives them the final shape. "Katuva vufwati" and another kasona, which we do not know yet, and which is reproduced below, are both based on figures of eight dots, six basic ones and two interlocking ones; in the number and layout of the dots these are identical. And yet they are different in shape and size, due to different paths which the line takes. A comparison of "Katuva vufwati" with another Kasona I collected "Liswa lyavandzili" will make this observation clear (fig. 19, a/b).

While in "Katuva vufwati", the route of the line can be explained and predicted by application of the rules which we have discussed for the "straight line" (under above), in "Liswa lyavandzili" all three modes of behaviour for the line, straight, wavy and roving, appear in an intriguing combination, leading to an absolutely regular and symmetric structure. The only way we can structurally understand this kasona seems to be by trying to find a "missing link" between the two, because they are obviously related, and each structure seems to be a development from the previous one by the introduction of a new mode of behaviour for the line. The following illustrations containing the "missing link" show this relation (fig. 20).

The greatest surprise for me was, when I discovered that Stage 2, at which 9 arrived purely by the application of abstract principles of construction, exists as an actual kasona. I did not see it in Kabompo District, Zambia, but it was documented among the Chokwe of Angola by two authors, Hamelberger (1951) and dos Santos (1961) and has a meaning similar to our "Liswa lyavandzili". This suggests that I was on the right track, trying to construct an intermediate form.

As is evident from the illustration above, the mode of behaviour of the line at each moment of its course can be clearly defined (whether "straight", "wavy" or "roving"). Stage 3 is obtained from stage 2, by a simple but very effective expansion technique. At both sides of the figure 3, left and right, the wavy line is "cracked" and the roving lines are joined here. Instead of curving around the next dot (as in stage 2) the line then proceeds into "empty space", describing a wide half circle, before coming back to the screen of dots on the opposite side of the structure.

Our point of departure in this investigation was the idea that most tusona are not only complex geometrical structures, but that their complexity presupposes the existence of mathematical experience in this culture area. Whether such an experience of higher mathematics is empirical, theoretical, or intuitive, is a question that may be fascinating but from the viewpoint of the culture concerned is really irrelevant. The dimensions of Lucazi mathematical thought can not easily be slotted into any of the categories cultivated in European languages. Mathematics in the tusona is what determines the distinctive behavioural rules for the layout of the dots and the drawing of the lines. Regularity and order is the hallmark of this graphic traditioin, to an extent that it is possible to reconstruct forgotten tusona.

For the purpose of a geometrical analysis of the structure of tusona it is also paramount to remember that the basic and interlocking dots which form the layout should be considered as a surface, rather than as a distribution of mono-dimensional particles over a plane. The former is, according to my experience in Kabompo District, the way a Luchazi eye looks at a kasona. Dots and lines form a surface on the sand, a continuum of dots and empty areas. Only when looking at the figures from such a perceptual angle, then the intrinsic regularities of the tusona can be discovered. We have been surprised about the irregularity of the total number of dots in the tusona. But looking at them as "surfaces", we suddenly discover that even those which seem to be based on seemingly irregular (even prime numbers) of dots have regular hidden form numbers at their basis. In other words tusona possess something like a deep structure. Numbers such as 12 or 24 (the very form numbers so important in African expressive cultures) appear with particular frequency.

For example, the kasona of "Kambava wamulivwe" seems to be composed of 22 basic dots into which 12 interlocking ones are inscribed. This gives a total number of 34 dots, which are then circumscribed with a single line, returning to itself after an intriguing course across the whole figure. At first the number 22 is surprising and it is a mathematical puzzle. Why should the total number of 34 (which can be divided only by 2 and the prime number 17) form the network of such an interesting geometrical shape ? And why is it that this particular kasona requires a most complex and labyrinthic path for the single line ? In this 34-dot structure, the single line performs no less than 15 curves on its way, before returning to its start. Why does it function so perfectly within the framework of such irregular numbers ?

At a closer look, we discover that the layout of the basic dots in this kasona can be appreciated in a different manner, provided that we look at them as "surfaces", and that the basic dots can be considered to form two rectangles of the same size, overlapping in two points. Each of these rectangles constitues the very regular constellation of 3.4 = 12 dots.

Since the two rectangles stretch over each other in two dots, the latter have to be counted twice ; in order to obtain the form number of the deep structure, from the total number of basic dots. It now becomes clear how this ominous, but structurally insignificant number 22 (and in the end 34) comes about.

Inside the rectangles hooked at each other, the interlocking dots inscribed into the figure also form surfaces, namely two further rectangles each of 6 dots. Since they do not overlap, their summary number 12 is preserved. In size they are half of those formed by the basic dots.

Thus the kasona of "Kambava wamulivwe" really has a deep structure of

18.2 = 36 constituent elements which are amalgamated in such a way that two dots count for four. It is this amalgamation or overlapping between "deep structures" (the latter basically consisting of multiples of six) which seems to provide the mathematical clue as to why a single line can pass through this structure, isolating all the dots and safety returning to itself.

Thus we can define this kasona as a structure constituted by two entities of dots laid out equidistantly over a rectangular surface, each governed by the internal structure of 3.4 + 2.3 = 18 dots and overlapping in two dots of the outer horizontal row. The total structure is defined by the very regular numbers 2, 3, 4 and their multiples.

What is important then in the structural make-up of these tusona is not so much the (total) number of constituent dots or points, but the structure of their surface-forming pattern. A dot may, so to speak, belong at the same time to more than one of these patterns, forming an ingredient part of two overlapping entities. In counts of the total number, it is erroneous to count it once, it should be counted twice, if it forms part of two entities. For a structural analysis of tusona it is, therefore, important to consider the number of dots in each surface entity.

It can now be shown in pratical experiments that all those tusona of Formal Type A which can be circumscribed by a single straight line are

a) proliferations of the (3.2) + 2 = 8 basic structure, i.e. the figure known as the kasona of "Katuva vufwati" or "Kangano kanthyenu";

b) and that two or more such basic structures are anchored into each other in one or more dots.

"Katuva vufwati" is indeed the embryonic structure of all the tusona of Type A 1 and of a good number of other types. The most complex figures, such as "Kambava wamulivwe" or "Tunwenu vwala vwetu" can be understood as proliferations of this embryonic structure.

It is now possible for us to construct or reconstruct various tusona, some of which we have never seen, but which must have existed at some time or place, because they are part of the system.

The embryonic kasona of "Kambava wamulivwe" really is a "six-form", a rectangular layout of 3.2 dots into which two more are inscribed, giving the total number of 8 dots. Since it is basically a six-form, anchoring is only possible between the basic dots of two overlapping "rectangles". The interlocking dots can never be anchored. How tusona can be created from two or more such six-forms overlapping or anchored in one dot is shown in the following illustrations. As in the embryonic form, a single line will do to isolate the dots even in the most extended proliferations.

It is possible to create infinite proliferations of anchored six-forms and it is predictable that they can all be circumscribed by a single "straight" line.

Here is one more example:

One of the most intriguing tusona within Formal Type A can thus be explained as a proliferation of the embryonic six-form and its compound derivatives. The kasona of "Tunwe vwala vwetu" is built up entirely of such compound derivatives, as can be seen in the following illustration:

TUSONA AND PETROGLYPHS

Due to the ephemeral nature of the tusona/sona tradition as drawings in the sand, it cannot be expected that archaeology could throw much light on the age and pre-history of this tradition. Yet, it is worth comparing the tusona with rock engravings or rock paintings where ever they may be found in this culture area and beyond. And if only, the tusona might enable prehistorians to interpret some of the geometrically designed rock engravings or paintings from novel viewpoints. Graphic traditions in general have been repeatedly reported from Angola, reaching back into prehistory. (See Redinha 1948 and comments by Bastin 1961: 147-153; Franca 1953). Some rock engravings from the Upper Zambezi area in Angola described by José Redinha (1948: 47), especially those showing interlacing loops or rings, exhibit stylistic similarities with present-day motifs in decorative Cokwe art, and in a way even with some structural aspects of the tusona. Marie-Louise Bastin (1961: 147-153) has pointed out formal parallels between motives of the rock engravings and metal appendages of the type known as cingelyengelye, worn by Cokwe women.

A lucid testimony of what Angolan prehistory offers in terms of ideographic and pictographic rock engravings can be found in a book recently published by the Ministry of Education of Angola: Carlos Ervedosa: *Arqueologia angolana*, 1980. Not only rock engravings from the Upper Zambezi (Ervedosa 1980: 244-245, Plates LXIII-LXV) have some traits in common with the tusona tradition, but even – although to a far lesser extent – some of the famous rock engravings of Citundu-Hulu (port. spelling: "tchitundo-hulo") in the desert of Moçamedes (see França 1953, Baumann 1954, Breuil and Almeida 1964, Clark 1966 and Ervedosa 1980: 303-331, Plates CII-CXIX). It is very difficult, however, to reach any precise conclusions about possible remote historical relations between these traditions of rock engravings and the surviving tusona tradition, as long as the content and meaning of the rock engravings are unknown, and indeed so mysterious for the investigating cultural scientist that wild speculations prevail in this field.

José Redinha was obviously the first to study the rock engravings of the Upper Zambezi, in 1939, during one of his ethnographic campaigns for the Museu do Dundo of the Companhia de Diamantes de Angola. (See Redinha 1949). The rock engravings found by Redinha, and these are the closest in style to some of the tusona, can be seen in the Upper Zambezi area, east of the town of Kazombo, not very distant from the Zambian border, at 12° latitude south and 23°30' longitude east. (Ervedosa 1980: 244.) About the geological situation of this area Ervedosa writes in 1980 from his own experience:

> "Situada entre o riacho Bambala e o rio Luizavo, esta região caracterizase geologicamente por grandes planuras rochosas com uma espécie de crosta ininterrumpta de superficie aspera e de cor terrosa, cuja textura é muito semelhante à da laterite."
>
> "As planuras são, de quando em quando, interrompidas por grandes elevaçoes de rochas, e uma vez ou outra verificâmos vestigios de acumulções de aguas, na quadra chuvosa, ricas em peixe, pois decobriram-se restos de cercos e de armadilhas das pescarias dos naturais..." *(Ervedosa 1980: 244.)*

This area is very close to Kabompo District in Northwestern Province, Zambia, however, though I have often inquired of some of my Zambian

informants in the area, so far there is no hint whatsoever, that rock engravings have also been found anywhere in the proximity of my research villages. This may be of secondary importance, because the present population of my research area in Zambia are migrants from Angola (see also Kubik 1982), who were settled here only from the early 20th century onwards, and thus the tusona tradition documented in this book could never directly be linked with any prehistoric rock engravings found in this area, but any such findings could possibly open up new inroads of inquiry.

The prehistorian David W. Phillipson (1977: 277-278) makes the following remarks about the general situation of petroglyphs in Northwestern Province, Zambia and neighbouring areas of the socalled Zambezi/Congo watershed country:

> "Petroglyphs in Zambia generally show a more westerly distribution than do the paintings; and many of them are of recent date. Particular interest attaches to a group of engravings in the Zambezi/Congo watershed country west of the modern Copperbelt. These petroglyphs are exclusively schematic, with the possible exception of one which may represent a hafted metal gad. Not only were some of these engravings painted, but at one site, Chifubwa Stream near Solwezi, they were found to be partly buried beneath accumulated deposits on the rockshelter's floor (Plate XXXIV), thus offering possibilities for establishing their age by archaeological means. On the Munwa Stream in the Luapula valley are further petroglyphs of elaborate circular schematic designs pecked into the top of flat rock outcrops unprotected by any overhang (Plate XXXV). Traditions have been recorded which connect these petroglyphs with the later Iron Age Butwa cult (Chaplin 1959). The closest parallels come from the upper Zambezi region of north-eastern Angola (Redinha 1948). No petroglyphs are yet known from eastern Zambia or from Malawi."

It is appropriate to see the tusona tradition within such larger contexts. Tusona is not the only kind of ideographic and pictographic tradition found among the peoples of eastern Angola and adjacent areas. There is evidence that in some other parts of Angola, beyond the Cokwe/Ngangela culture area, traditions of "writing in the sand" also must have existed. It was nearly a psychological shock to me, when, during my most recent field research in Angola, in February, 1982, I happened to walk round a house in the village of Kambondu, Province of Malanji, in search of a shady place for reloading my camera(!) in the midst of a hot recording scene of local music, and suddenly I stumbled upon a group of children kneeling in the sand and drawing strange figures. While some of the children obviously just drew a house or a tree (as learned in Western-style school lessons), there were some other drawings which could not have been learned at school. One boy drew a fascinating abstraction of a "tree", in a way comparable to that of Mrs. Likumbi Kapyololo, while a girl drew a bubbly figure, using her index fingers of both hands. The unusual technique of drawing, and the character of the figures, both strongly indicated that this pastime activity of the children was rooted in a local graphic tradition, which was perhaps long obsolete in adult circles, but still perpetuated and "culturally remembered" by children.

Unfortunately, the children were extremely shy and immediately stopped drawing when they saw me approaching. My modest request to go on with their game was honoured by some who immediately produced " school-type"

figurative pictures (as if they wanted to please their teacher), while those drawings which had attracted my attention were quickly wiped off. I could, however, catch two of them in a quick reaction with my camera. There was no possibility of conversing with the children or gaining their confidence. Our stay was too short, we had juste arrived, and were still regarded as strangers[1]. The population of Kambondu is the -Mbondo, a subgroup of the large Kimbundu-speaking cluster of peoples.

If we define, in English, ideographs as conventionalised or standardised visual symbols which convey meaning for ideas or things (in contrast to letters representing the sounds of human speech) then those found on art objects or in designs, and even the figures in the divining basked (ngombo) become reciprocally comparable. Marie-Louise Bastin (1961) published two volumes about such symbols, and more recently (1970) the late Kafungulwa Mubitana, from the Livingstone Museum in Zambia, studied and interpreted various symbols that appear in the art (mainly decorative) of the Lunda, Luvale, Luchazi and Chokwe... (Mubitana 1970:22). There are in this culture area, countless meaningful geometrical or figurative symbols found on art objects, drums, stools, chairs, calabashes, as well as in the patterns of weaving and plaiting. It may be recommended for the future to have an integrated look at all these related tradition in the vast Eastern Angolan culture area, although research in these remote areas is very difficult both in terms of physical hardships and the availabilty of learned informants which seems to decrease at an unprecedented rate.

ACKNOWLEDGEMENTS

This contribution to be accompanied by colour slides and demonstrations in a sand-box is based on the results of field-work carried out in Angola in 1965 and 1982 and in Zambia in 1973 and 1979. My recent studies in Zambia were carried out as an affiliate of the Institute for African Studies, University of Zambia, Lusaka (Dir. Dr. Steven P.C. Moyo), those in the Peoples' Republic of Angola on invitation by the Departamento Nacional de Folklore, Luanda (Director: Virgilio C.R. Coelho), financed by the Secretaria de Estado da Cultura, Luanda. My Zambian field-work in 1979, jointly with a student in ethnography, Mr. Moya Aliya Malamusi from Malawi, was financed by the Foundation for the Advancement of Scientific Research, Vienna (Project No. 2792).

SUMMARY

Tusona (in Lucazi) or sona (in Cokwe) are large ideographs drawn by Angolan elders in the sand, usually in the course of social gatherings in the ndzango (assembly pavillion) of a village. They may occasionally also appear on house walls and – more rarely – on objects. The content and meaning of the tusona are philosophical and they serve within the community both as an entertainment and a storage of abstract ideas on some of the people's most central institutions. They represent a symbolic written record of deep structures in the cultural heritage.

They are strictly ephemeral – because tusona are wiped off soon after production – and it is, therefore, difficult to assess how old the tradition is. The first foreigner who seems to have reported them among the -Cokwe was Hermann Baumann in 1929/30. My field-work has confirmed that tusona resp. sona ideographs are known

and shared by the -Cokwe and socalled "Ngangela" — group of peoples in the eastern half of Angola, in Northwestern Province, Zambia; and they are also reported from the Kasai area of Zaire. This territory is perhaps as large as France. It is certain that the tradition is pre-colonial.

REFERENCES

BASTIN Marie-Louise: *Art Décoratif Tshokwe*, Lisboa 1961.

BAUMANN Hermann: *Die Mannbarkeitsfeiern bei den Tshokwe und ihren Nachbarn*, Berlin 1932.

BAUMANN Hermann: *Lunda*. Bei Bauern und Jägern in Inner-Angola. Ergebnisse der Angola-Expedition des Museums für Völkerkunde, Berlin; Berlin 1935.

BAUMANN Hermann: "Vorläufiger Bericht über Felsbilderfunde- in Süd-Angola", *Paideuma*, vol. 6, No. 1, 1954.

CHINYEKA KAKayombo: *Vihandyeka vya mana — Sayings of wisdom*, Acta Ethnologica et Linguistica Nr. 30, Series Africana 8, Wien 1973.

CHILEMU Robert, CHIPANGO Benjamine, KATYAPA KANGAMBA Luka: "Chisemwa cha vwangana vwa Luchazi — The custom of Luchazi chieftainship" *Review of Ethnology*, vol. 4, n° 18-19, 1976.

ELLIOTT Jorge: "The relationship between painting and scripts" in: Justine Cordwell (Ed.): *The visual arts*. Plastic and graphic. Mouton Publishers, The Hague 1979.

ERVEDOSA Carlos: *Arqueologia angolana*, Ministério da Educação, República Popular de Angola, Luanda 1980.

FONTINHA Mário: *Desenhos na areia dos Quiocos do nordeste de Angola*, Instituto de Investigação Cientifica Tropical, Estudos, Ensaios e Documentos N° 143, Lisboa 1983.

FRANCA Camarata: "As gravuras rupestres do Tchitundo-Bulo (Deserto de Moçâmedes)", in: *Mensário Administrativo*, No. 65/66, Luanda 1953.

HAMELBERGER E.: "Ecrit sur le sable", *Annales Spiritaines*, 61e ann., (Paris) 1951.

HAMELBERGER E.: "A escrita na areia", *Portugal em Africa*, vol. IX, 1952.

HORTON A. E.: *A grammar of Luvale*, Johannesburg 1949.

HORTON A. E.: *A dictionary of Luvale*, El Monte, California, 1953.

JARITZ Wolfgang: "Über Bahnen auf Billardtischen oder: eine mathematische Untersuchung von Ideogramme angolanischer Herkunft", *Berichte der Mathematisch-statistischen Sektion im Forschungszentrum Graz*, Nr. 207, Graz 1983.

JUNG Carl Gustav: *Gestaltungen des Unbewussten*, Rascher Verlag, Zürich 1950.

JUNG Carl Gustav (and M.-L. von FRANZ, Joseph L. HENDERSON, Jolande JACOBI, Aniela JAFFÉ): Man and his symbols, Aldus books, Jupiter books, London 1974 (Second edition).

KUBIK Gerhard: "Kulturelle und sprachliche Feldforschungen in Nordwest-Zambia, 1971 und 1973", *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, No. 17, 1975.

KUBIK Gerhard: "Masks of the Mbwela", *Geographica* — Revista da Sociedade de Geografia de Lisboa, Vol. V, n° 20, Outubro 1969.

KUBIK Gerhard: *Die Institution mukanda und assoziierte Einrichtungen bei den Vambwela, Vankhangala und verwandten Ethnien in Südostangola*. Feldforschungsdokumente August — Dezember 1965. Dissertation. Universität Wien, Institut für Völkerkunde, 1971. (Four volumes, 794 pages text, separate volume of photographs 270 pages).

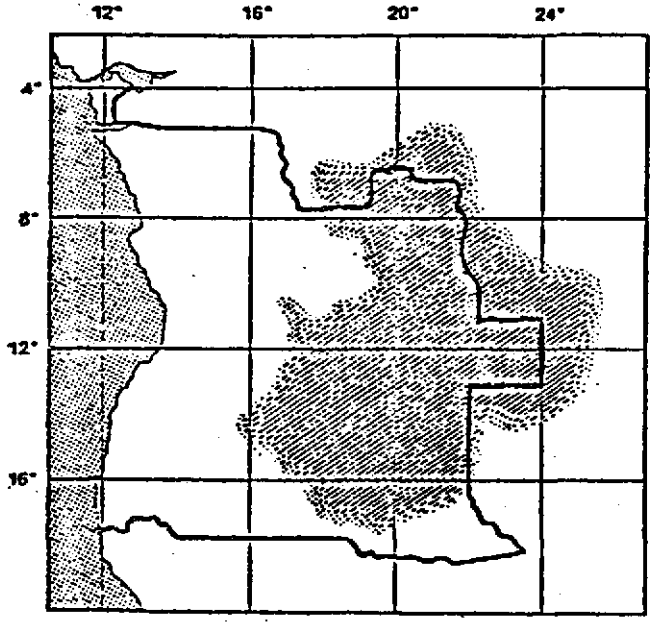
KUBIK Gerhard: Sozialisierungsprozess und Gesänge der Initianden in *mukanda*-schulen (Südostangola) in: *In Memoriam António Jorge Dias*, Vol. I, Instituto de Alta Cultura, Junta de Investigaçoes Cientificas do Ultramar, Lisboa 1974.

KUBIK Gerhard: *Mukanda na makisi* — Circumcision school and masks — Beschneidungsschule und Masken, Record MC 11, Museum für Völkerkunde, Berlin-West 1981.
KUBIK Gerhard: "Erzie hungssysteme in ost- und zentralafrikanischen Kulturen — Forschungsansätze, -methoden und -ergebnisse", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien,* CXII. Band, Wien 1982.
KUBIK Gerhard: "Lucazi — the fate of a minority language in northwestern Zambia and eastern Angola", *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research,* n° 26, 1984.
KUBIK Gerhard: "African graphic systems — with particular reference to the Benue-Congo or 'Bantu' languages zone", *Muntu* — Revue Scientifique et Culturelle du CICIBA, n° 4-5, Libreville (Gabon) 1986.
KUBIK Gerhard: "*Tusona* ideographs — a lesson in interpretive objectivity" in: *Proceedings of the World Archaeological Congress* 1-7 september 1986, Southampton and London, in press.
KUBIK Gerhard: *Tusona — Luchazi ideographs.* A graphic tradition practised by a people of West-Central Africa. Verlag E. Stiglmayr, Wien — Föhrenau (in press).
MAKINA Mubanga, in: Mary Frost (ed.) *Zambian narratives '80'.* The University of Zambia, School of Education, Department of Literature and Languages, Lusaka 1980.
MUBITANA Kafungulwa: "Form and significance in the art of the Lunda, Luvale, Luchazi and Chokwe of Zambia. A Boasian approach", *Zambia Museums Journal,* vol. 1, 1970.
MWONDELA William R.: *Mukanda and Makishi*: Traditional education in Northwestern Zambia, Lusaka 1972.
MWONDELA William R.: *Mukanda Syllabus*, unpublished manuscript.
INSTITUTO NACIONAL DE LINGUAS: *Historico sobre a criação dos affabetos em linguas nacionais*, MPLA/Partido do Trabalho, Departamento de Investigação Cientifica Aplicada, Luanda 1980.
NGUNGA Vwime: Letter to the Editor, *Review of Ethnology*, vol. 6, n°s 14-15, 1979.
PEARSON Emil: *People of the aurora*, Beta Books, San Diego (U.S.A.), 1977.
PEARSON Emil: *Tales of the aurora*, Church Press, Glendale (U.S.A.), 1984.
PHILLIPSON David W.: *The Later prehistory of eastern and southern Africa*, Heinemann Educational Books Ltd., London, 1977.
REDINHA José: *As gravuras rupestres do Alto Zambeze e a primeira tentativa da sua interpretaçao*. In: Publicaçoes Culturais do Museu do Dundo, n° 2, Companhía de Diamantes de Angola, Lisboa, 1948.
REDINHA José: *Etnias e culturas de Angola*. Instituto de Investigação Cientifica de Angola, Luanda, 1975.
SANGAMBO Mose Kaputungu: *The history of the Luvale people and their chieftainship* (ed. by Art Hansen and R. J. Papstein), Africa Institute for Applied Research, Los Angeles, 1979.
DOS SANTOS Eduardo: *Contribuição para o estudo das pictografias e ideogramas dos Quiocos*. Estudos sobre a Etnologia do Ultramar Português, vol. 8, n° 84, 1961.
TURNER Victor: *The forest of symbols*. Aspects of Ndembu ritual. New York, 1967.
VERGANI DE ANDRADE ARMITAGE Maria Teresa: *Analyse numérique des idéogrammes tshokwe de l'Angola*. Expressions symboliques du nombre dans une culture traditionnelle africaine. Dissertation. Faculté de Psychologie et de Sciences de l'Education, université de Genève (Suisse), 1981.
WHITE C. M. N.: *A preliminary survey of Luvale rural economy*, The Rhodes-Livingstone Papers, n° 21, Lusaka, 1959.
ZASLAVSKY Claudia: *Africa counts*. Number and Pattern in African Culture. Lawrence Hill & Company, Westport, Connecticut, 1979.

Approximate territorial extension of the eastern Angolan culture area in which the sona resp. tusona tradition is found

---

(The area overlaps, beyond the Angolan border, into northwestern Zambia and southern Zaïre)



Map reproduced from : G. Kubik : *Mukanda na makisi...* Double LP record with commentary. Museum Collection Berlin (West), Ed. Artur Simon, MC 11, Berlin 1981.

Fig. 1 : Basic movement with 1st and 3rd fingers

Fig. 2 : Sideways extension to the left

Fig. 3 : Sideways extension to the right

Fig. 4 : Impression of the interlocking dots

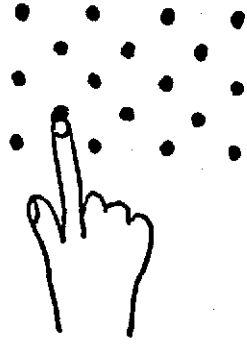


Fig. 5 : Drawing the lines

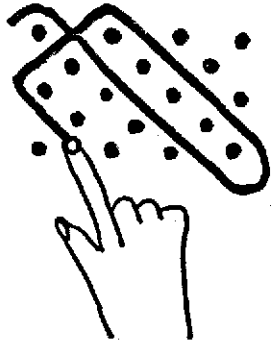


Fig. 6 : This figure was communicated to Mr. Kayombo kaChinyeka and me in July 1973 by the Late Mwangana (Chief) Kalunga Ntsamba Chiwaya (1898-1981). We sat down inside the enclosure (kulilapa) of his traditional residence in Chikenge, Kabompo District, N.W. Province, Zambia, and Chief Kalunga drew this figure in the sand.

Kambava wamulivwe (The hyrax in the rock)

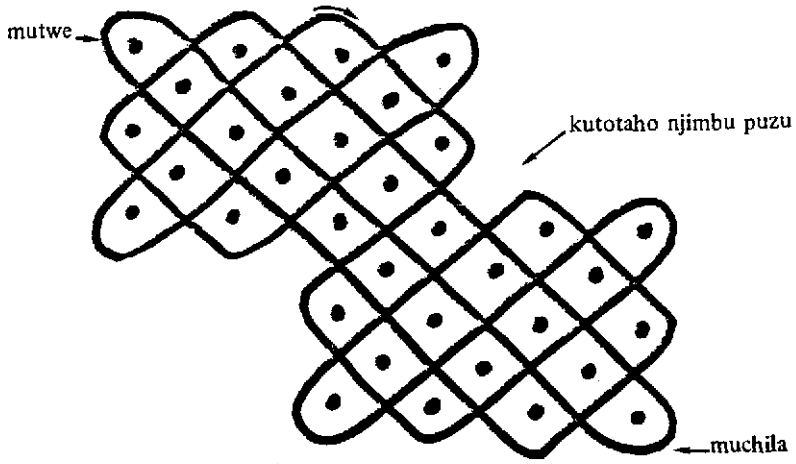


Fig. 7 : The kasona of "Vamphulu" (The gnus). Mwangana Kalunga drew for us one more figure, the ideograph "Vamphulu" (The Gnus). This kasona has a "mandala"-type structure(see C. G. Jung 1950, 1974) and may induce a viewer into a meditative mood. It has an oscillating quality in witch its components may "shift" in visual perception, i. e. like in a picture puzzle one may begin to see changing images in it, by associating the lines and dots in this or that manner.

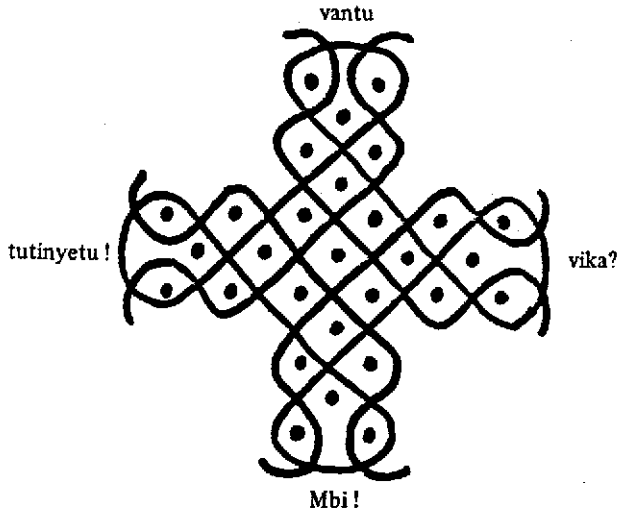
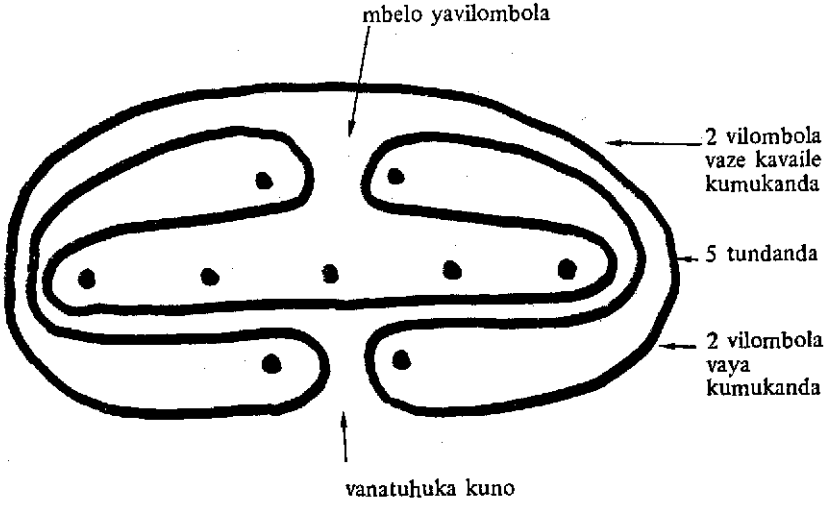


Fig. 8 : Mukanda (the boys' circumcision school)



One of the most ingenious Ludazi ideographs is the one called mukanda (the boys' circumcision school). I recorded it on January 4, 1978 at Chindzombo village north of Chikenge, Kabompo District, Zambia. It was drawn and explained simultaneiusly by Mose Chindumba, a young man, still under 30 years old, who normally works as a medical assistant in Zambezi and who had come to Chindzombo to visit his relatives. He had learned it from his father, who lives in Zambezi, and who according to him, knows many more.

Fig. 9 : Chivimbi (The corpse)

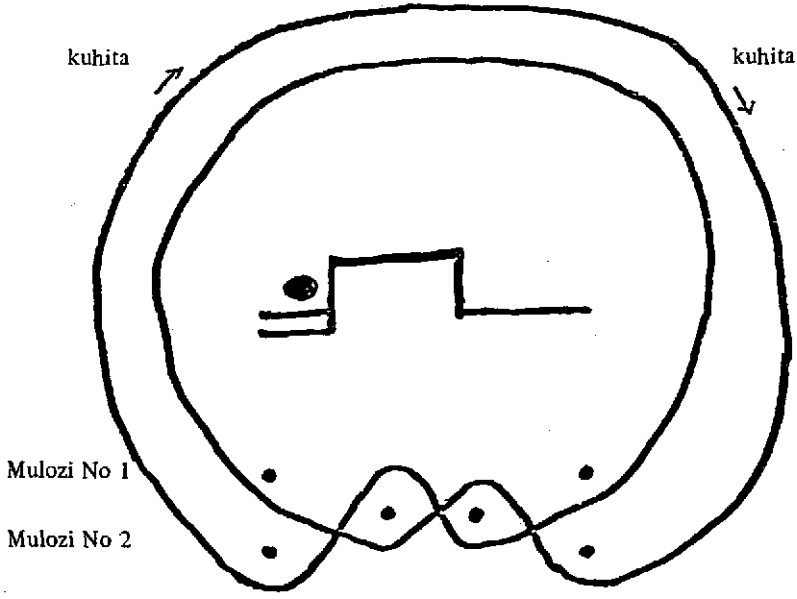


Fig. 10 : The following kasona is a further example of those many from which "inherent patterns" emerge. It was communicated to us by Jeremish Makondo at Chikenge village. N.W. Province, Zambia on June 30, 1979. Although this informant had nearly forgotten it, we eventually arrived at reconstructing is completely.

"Tunwenu vwala vwetu" (Let us drink our beer)

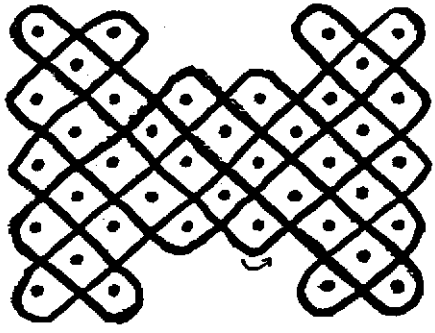


Fig. 11 : Kalunga (reproduced from : Hamelberger 1951 ; 126)

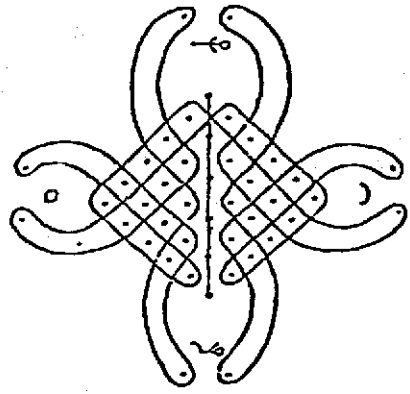
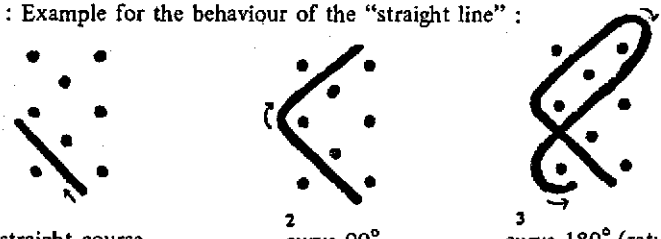


Fig. 12 : Katuva vufwati (The one who pierces into intestines)

mphako

The word katuva-vufwati is composed of katuva which comes from kutuva – to pierce, bore a hole, and vufwati – the content of the stomach and intestines ; vize virwekulya haze halufu (The things we eat which are there in the intestines).

Fig. 13 : Example for the behaviour of the "straight line" :



straight course

2
curve 90°

3
curve 180° (return)

Fig. 14

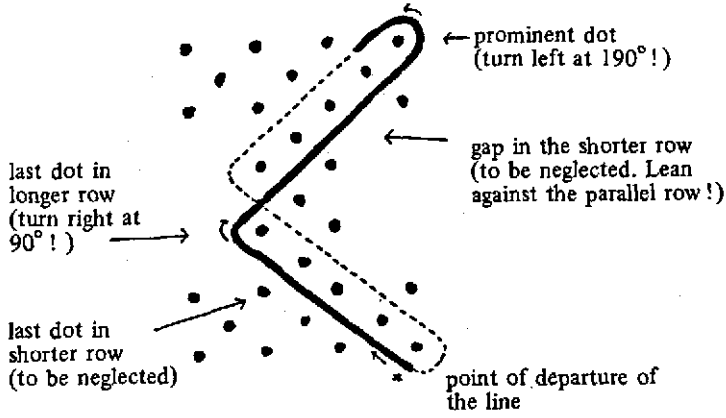
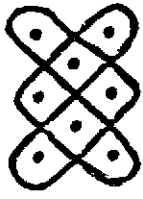
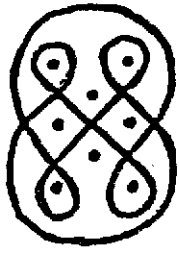


Fig. 15 : Example :

Fig. 16

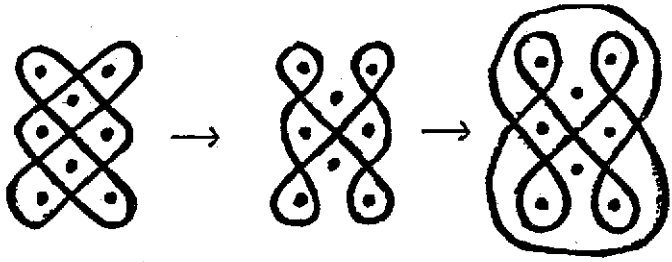


"Katuva vufwati"



"Liswa lyavandzili"
(The nest of the vandzili-birds)

Fig. 17



Stage 1
"Straight line" following its proper rules

Stage 2
(missing link) Introduction of "wavy line" and its rules in addition to the "straight line"

Stage 3
Further expansion by adding "roving lines" to the existent structure.

Fig. 18

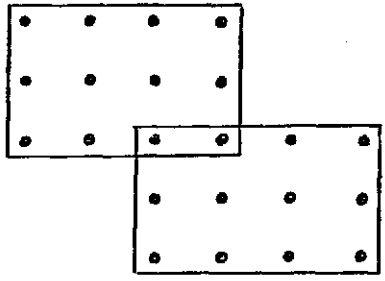


Fig. 19

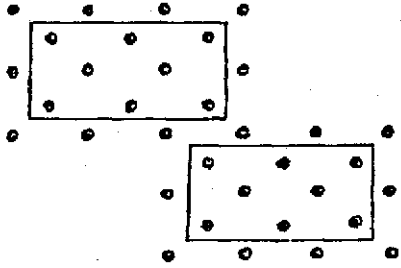


Fig. 20 : Creation of tusona : bonding in one dot

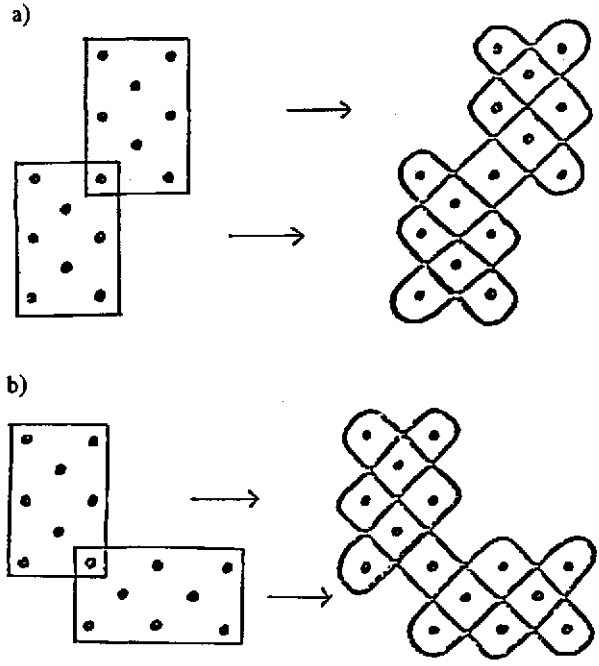


Fig. 21 : Here is one more example

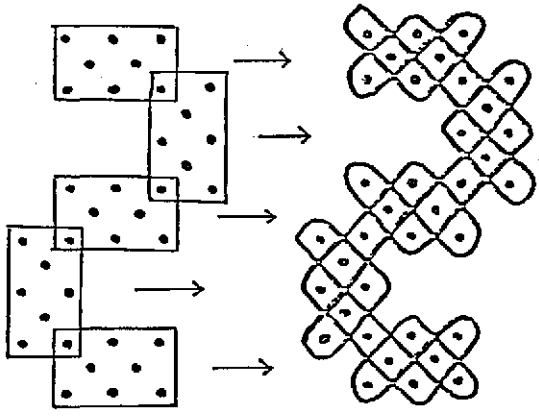
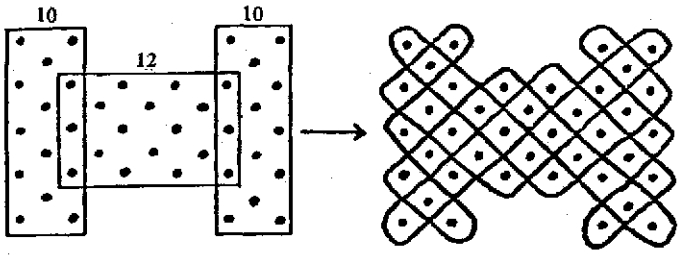


Fig. 22



MUSIC AND BANTU MIGRATION PATTERN

BY MWESA I. MAPOMA

Music has rarely been used as a source of or data to study the historical migration of a people, but rather to look at the interaction or borrowing of musical instruments or genre between different peoples. This is partly because migrations of people is studied mostly by "historians" who in many cases do not know that music can have and indeed has valuable historical data; and partly because music is only thought to satisfy mostly the artistic needs of people. This paper will look at the pattern of migration of the Bemba-nkonko, the Luunda and the Ushi of Zambia through the types of royal musicians currently found at some of their palaces.

Some ethnomusicologists have carried out research in the migration of people and its influence on the music or musical instruments. Jones for example argued that xylophones were introduced to the continent by Indonesians, whom he claimed, had colonised some coastal area of Africa (Jones 1963). Nketia, writing about an interview he had with Lawra-Na (Chief of one of the "Xylophone Peoples" of Ghana) states that, when the Chief and his people migrated to their present abode in the district of Lawra, they took two types of Xylophone: the le-gu and the lo-gil (small and large xylophones) respectively. Tracing their migration as far back as he could remember, the Chief stated that originally they lived at Tore in Ivory Coast. From Tore they went to Bampo, Bance, and Wable. After crossing the Volta River they went to Kusel, moved to Bauili then to Kuel and finally settled at Lawra. The movements of these people are traced through one of their important instrument the xylophone.

Nketia ends by stating:

> "The history of the xylophone in this area becomes meaningful when seen against the background tradition of migration and the cultural role of the instrument" (*Nketia 1971: 178*).

In our discussion of the pattern of migration of the Bemba-nkonko, the

Luunda and Ushi people, we shall focus our attention at the institution of royal musicians and their musical ensembles.

The three ethnic groups – the Bemba-nkonko, Luunda and Ushi all belong to the same language group, Bemba, one of the seven major traditional language groups in Zambia. The others being Nyanja, Lozi, Tonga, Kaonde, Luvale and Luunda. (Refer to maps I, II, III) According to oral history, these groups are descendants of the sons of Mukulumpe who lived in an area near Boma in Zaire on the Atlantic Coast. (Chimba 1949)

This is contrary to some written history of the Luunda and the Bemba (Andrew/ Cunnison) which identifies Kola the place from where the Bemba groups originated as being some where in the centre of Zaire. In funeral dirges called (ifimbo) sung by the Ushi, the Ngumbo, the Luunda and the Chishinga people, all of the Bemba language group, death is sometimes seen as going on a journey in a boat across a great big sea (icimana). The lead singers of funeral dirges thus always call for the ferry man – *Coba* – to come and take them to that place where no one alive ever sees or goes and where no one returns to reveal its secrets and identity to the living. I believe that the cimana to which the singers of dirges refer is the Antlantic Ocean for there is no other cimana in the area from where the Bemba are supposed to have migrated. If we argue that the funeral dirge singers refer to a big river, then the word they would use is « cimumana ». « Mumana » means a river while « cimumana » means a big river. Therefore, the oral tradition that locates the place of origin of these groups as being Boma, may be correct. There is a need to reexamine the origin of these people by scholars from different disciplines that should include ethnomusicologist.

Nevertheless, found among these people are two different types of royal musicians called "ingomba" by the Ushi and the Bemba and "abafwalwa" by the Luunda people. (Mapoma 1974) Ingomba who in general terms include abafwalwa are musicians whose duties include the following: praising chiefs and the members of the royal family, cheering up spying for and, inciting chiefs into taking action. They also function as carriers of important messages between chiefs, diplomats; critics of injustice by rulers; commentators on immoral activities by any member of the society whether he/she is a commoner or a chief; broadcasters of news, historians, most of all they are singers who entertains the Chiefs, warm the palaces and tell the community when the Chief is in residence. Whenever music at the palace stops for a long time it signifies that either the Chief is away from his village or he is dead.

INGOMA AND INGOMBA

Though the two words "ingoma" – a drum – and "ingomba" – the royal musician – may seem alike, they differ both in meaning and pronunciation. Ingomba is derived from two ideas namely "omba" – to clap low-toned claps, and ingoma – music. The word ingoma means two things in most Bantu languages: a drum and – music in general respectively. Most Bantu and indeed African societies do not have a term that simply means music, because to them music includes dancing, singing, playing of musical instruments. Thus whenever a sound of a drum is heard it represents and defines all the art forms that are tacking place where the drum is being played (Mapoma 1974).

Ingomba, as we shall see later, play an hour glass shaped double headed drum known by the following names: "munkupele", "kashila", or "inshingili". (Refer to Plate 1). It is played with hands while hanging from a shoulder. If this drum were removed, and hands met, a clap would result. There is no other drum among the Bemba in which a similar process would end in a clap. Further, whenever a person begs in a pitiful manner, he usually claps his hands. Ingomba request for support from their patrons through songs in which sometimes they potray themselves as being poor and unfortunate. Consequently, ingomba are sometimes called "beggars". Instead of clapping their hands when begging, the ingomba play the double headed drum. Singing for reward is called "ukuombela". Ombela means to clap for something given. To the activities of ingomba however, ombela refers to a tour undertaken for the purpose of singing for alms. The words, ingomba therefore means a person who seeks (claps for – ombela) for help through music – ingoma, or a person who earns a living through music.

INGOMBA AT KOLA

It is evident from the historical accounts that the tradition of royal musician – ingomba – existed at the palace of Mukulumpe in Kola. According to the history of the aba Ushi and aba Bemba-nkonko (Chimba 1949 Chilubula White Fathers) the sons and nephews of Mukulumpe, who had fled into the forest for fear of being blinded by their father for causing death to many people who were engaged in building the tower aimed at going to see the ruling king in space, were warned of the plan by the chief and his councellors to kill the princes when they answered to the chiefs' clemency call. The first message was sent through the talking drum, umondo, by the chief through his royal musician. Katongo the eldest of the three sons of the Chief Mukulumpe bad been blinded by his father as a punishment for and as an example to his young brothers Chiti and Nkole, for their carelessness that caused death to their subjects who were building the tower. Katongo had subsequently settled as one of the royal musicians at the palace, playing a talking drum umondo a slit bell – icinkumbi and a double bell ulubembo. He overheard the plan of his father and sent the following secret message to his brothers using a talking drum – umondo.

– Nkole wa Mapembwe	– Nkole of Mapembwe
– Unfwo Mulandu	– Listen to the story
– Nkole wa Mapembwe	– Nkole of Mapembwe
– Unfwo mulandu	– Listen to the story
– Citi citi ca mutunga mulinso	– A tree piersed the eye
– Camulenga mona kupompa	– It made blood oose out of the nose
– Kwenda kushintuka	– Walk carefully
Menso mu mbali	– Look on the sides of the path ulubembo
– Pansha apa	– On the ground
– Palimikuba yatata myanda	– Are father's pits with spears.

Besides what we get from the Katongo episode, the saying "Mupingula ka mangu no kumusenda" (whoever remembers the Kamangu drum must also carry

it) gives us yet another clue that ingomba existed at Kola and were among those in the migration group. Imangu also called kamangu is a signal drum that was played in the palace to mark the time, warn people against invaders or approaching enemies as well as to break sad news such as the death of a king. Like inshingili, the kamungu is also double headed but is much larger and heavier than the latter. It is played with two beaters as it hangs from a pole. I speculate that kamangu which was too big to be carried during the migration was substituted for by the inshingili which is smaller, easier to carry and quieter thus suitable for both the security purposes (not to arouse any people through whose territory they passed) and for a smaller group. The kamangu was once forgotten at a previous camp and the person who noticed its absence was sent back to collect it hence the saying "Mupingula kamangu no kumusenda".

It is also believed that the bena Ngumbo people whose ruling clan is that of the drum (abena ngoma) were the family that provided royal musicians at Kola as well as during the migration. They later left the main Ushi group to settle around Lake Bangweulu. Incidentally more *ingomba* are found among the Ngumbo people whose chiefs still belong to the bena Ngoma (drum) clan.

TYPES OF INGOMBA

There are four different types of present day ingomba. These are :

- *Ingomba shamasamba* also called ingomba sha nshingili or simply ingomba: they are musicians who wear a dancing skirt (masamba) or those who play the double headed drum the inshingili;
- *Abafwalwa:* they are the royal musicians of the Luunda chiefs of Luapula now found only at the court of the senior chief Mwata Kazembe;
- *Ingomba sha filimba.* Originally these were part of the first group but played small musical instruments such as the lamellaphones – sanza, mumamba or zithers such as isese. Nowadays, this group is identified more with those musicians who play guitars;
- *Ingomba sha tulela:* these are musicians who perform Kalela dance which was started by Kalulu, a musician who was first called to become an ingomba ya masamba but later changed when he created the new dance.

All ingomba with the exception of abafwalwa share certain things. They are all possessed by spirits of dead ingomba. That is, they become musicians through a call by a spirit of a dead ingomba. They own their instruments. The ingomba sha masamba undertake ukuombela tours during which they play and dance for ordinary citizens other wise, they perform only for chiefs.

Abafwalwa on the other hand play only for the Chief since their instruments belong to the Chief. The Luunda people therefore, regard their royal music as the only true royal musicians since other ingomba may play for commoners and their instruments do not belong to Chiefs. The ingomba dispute the claim by

the abafwalwa and argue that their primary role is serving chiefs. One of them has a song that alludes to this.

– Mwashumfwe nkalamo nabamba mwi shinsa	– You have heard the lions that I made out of ishinsa
– Amaombela mfumu	– The ones I play only for chiefs
– Ayalila pa mulanda	– If played for an ordinary person
– Abutuko lubilo	– He runs away
– Mwe mitula misumba	– You that open royal gates for me
– Nabamba mwa Matipa	– I made you out of Matipas country
– Mayo e	– oh mother

Here the composer, Chitwansombo, compares his drums inshingili to the lions because of partly their low sounds and partly because he feels they are worth only the ears of the Chiefs. Further, because of his drums – hence his traditional role at the palace – he has unrestricted access to any palace.

We shall consider only the drum ensembles of Abafwalwa and those of Ingomba sha masamba.

BAFWALWA ENSEMBLES

The ensemble of abafwalwa is similar to those found at the courts of the Litunga, the senior Chief of the Lozi, and Nkoya people of Western Province and those at the palaces of senior Chief of Lunda of North Western Province. These ensemble consists of one or two xylophones, silimba; one or two double headed drums munkupele, mukubele, inshingili, and one or two tall cornical drum mwimbi (refer to plate 1).

The ensemble of the abafwalwa at the palace of Mwata Kazembe, consists of one xylophone, amalimba a large double headed drum – munkupele – on which a player sits when he plays, an inkuvi or icinkumbi – a slit bell, an umondo a talking drum, an itumba – an open footed kettle shaped drum, and a mwimbi (refer to plate 2).

These ensembles which I have described above and I now call the BAFWALWA ENSEMBLE are thus characterized by the presence of a xylophone and a double headed drum in addition to other musical instruments.

INGOMBA ENSEMBLES

There are two types of drum ensembles for ingomba. The first consists of up to three double headed nshingili drums with the master drum always played by the possessed musician (refer to plate 3). The other consists of a typical Bemba drum ensemble of three or four drums (refer to plates 4,5,6) including an inshingili which again is played by the possessed musician who is always the owner (and leader) of the ensemble.

These ensembles which I call "INGOMBA ENSEMBLES" are characterised by the presence of at least one double headed drum which is always played by a possessed person, and no xylophones.

It would seem however, that the double headed drum – munkupele inshingili (plate 1) which is found in both the Bafwalwa and Ingomba

ensembles, was the drum that distinguished royal drum ensembles from ordinary ones, and that it was played only by those musicians who were possessed.

In the absence of information on the structures of the royal ensembles currently in the area that was called Kola, it is difficult to really say which of the two Abafwalwa or Ingomba ensembles existed at Kola. If we assume that both ensembles existed there, then each served a different function. The Abafwalwa ensemble was used for formalised functions that accompanied dancing by the members of the royal family and the elders as is the current practice at the palace of Mwata Kazembe. The Ingomba type on the other hand, were the quick-toungued musicians who broadcast news to and from the kings and entertained both the Chiefs and their subjects. They also served as messengers between King Mukulumpe and his junior Chiefs most of whom were his sons or nephews.

If on the other hand we argue that there was only one type of ensemble at Kola, then that ensemble was of the Ingomba type, with the Umondo – talking drum – used for sending messages while the nkuvi, which plays an important role during the installation of Chiefs, used more for that function. At the palaces where Ingomba ensembles exist today, Umondo and the Nkuvi are part of royal musical instruments but they are not part of the Ingomba ensemble. If such an urgement is acceptable, how then did the Luunda people come to have the Abafwala ensemble with its typical dances – the Mtomboko, Ditende and Chinkwasa, which do not exist among other Bemba people ?

Historically the Luunda people trace their origin to Mwati-ya-mvo (sometimes called Mwati-ya-mfwa, Mwati-ya-nvu) of the Luunda Kingdom. (Mwata Kazembe 1958) According to Bemba oral history, however, Kazembe was a son of Mukulumpe therefore a half brother to Nkole, Chiti and Katongo. He left Mukulumpe taking with him the *ingomba* ensemble. Later, the xylophone was included to the ensemble perhaps influenced by the royal musical tradition of the people found where the Luunda Kingdom was established. Thus developed the Abafwalwa ensemble.

If the two ensembles as we suggested out earlier existed at Kola, why do we find different royal ensemble practices in separate places and not both among the two groups ? Our answer, it would seem may be found in the migratory pattern of the two groups.

The Lunda of Kazembe are descendants of the great Lunda Kingdom of Mwati-ya-mvu. But as we pointed out earlier, Kazembe was a son of Mukulumpe therefore he lived at one time in Kola. We do not know about his movements from the Atlantic Coast to the Lunda Kingdom where the present day Luapula Lunda people trace back their origin.

The movements of Kazembe and his peole we suggest, were in two phases. The first was the move from the country of his father Mukulumpe, probably at the same time as his half brothers Nkole and Chiti. However, Kazembe broke his journey and became either one of the founders of the Lunda or settled among the already established Lunda kingdom with one of its great kings being Mwati-ya-mvu. The second phase was the migration from the Lunda kingdom of Mwati-ya-mvu to their present area along the Luapula River.

We contend that the patern of migration by Kazembe which was undertaken in two stages and both of comparatively shorter distances helped in the retaining of the Bafwalwa ensemble which is larger than the Ingomba type.

The effect of distance, covered during the migration, on the retention of

some musical instrument may be seen in the absence of a strong drum tradition among some Black people of South Africa who migrated over a long distance some how dropped the drums, as it were, but transfered their drum polyphonic music into their vocal music and a strong tradition of stamping out their rhythms with their feet and slapping their bodies.

The Bemba and the Ushi people migrated directly from Kola to their present location without establishing a kingdom enroute as was the case with Mwati-ya-mvu. They fought extensively, during which time there was little time to carry the xylophone let alone perform the royal dances. Consequently they retained the ingomba ensemble which they encouraged when they finally settled. They did not use the talking drum systematically as did the Luunda chiefs who lived closer to one another. Instead the Ushi and the Bemba-nkonko chief used ingomba sha masamba to deliver messages among themselves with the talking drum used more for sending urgent information.

POSSIBLE PROJECTS FOR CICIBA

In this short paper I have given some background information on the ingomba royal musicians as part of the Bemba culture because I wish to indicate possible areas in which CICIBA could undertake research in order to fullfill some of her aims and objectives in music and the related disciplines. Some of these areas are:

a) Bantu literature as is found in songs of ingomba the royal musicians and funeral dirges.

b) Traditional African religion seen through spirit possession and its music.

c) Spirit possession traditional medecine and music therapy.

d) African philosophy and the Arts.

e) Innovation and change in different areas of Bantu culture.

f) The reexamination of existing literature and the study of Bantu Culture and civilization through inter disciplinary approach that includes the arts.

g) Bantu musical instruments, their distribution and their roles in culture.

h) Bantu diplomacy and music.

i) Social organization as reflected through music and musical ensembles.

j) Bantu dances, games and festivals.

k) Topical songs, children songs and school songs.

SUMMARY

In the preceeding discussion I have tried to establish the following that:

(a) The Bafwalwa and Ingomba royal musicians are found among the Bemba speaking peoples and that either both or the ingomba type existed at Kola. The Bafwalwa ensemble includes a xylophone and double head drum munkupele. The

Ingomba type consists of up to three inshingili drums or a combination of one inshingili with a standard Bemba ensemble of sensele, icibitiko and itumba drums.

(b) The munkupele or nshingili – the double headed hand played drum – were the drums that distinguished royal ensembles from ordinary one and were perhaps played only by the possessed.

(c) The migratory pattern of the Luunda on one hand and the Bemba, Ushi on the other account for the existence of two types of Kola musicians in two separate places. The Bemba and the Ushi who migrated from Kola without establishing a Kingdom enroute retained the *ingomba* ensemble while the Luunda who descended from the later established Luunda Kingdom retained a Bafwalwa tradition that was adopted and nurtured at the palace of Mwata-ya-mvu.

(d) The talking drum of the Bantu as exemplified through the Bemba's is an *umondo*, while the *nkunvi* is one of the important royal musical instruments.

BIBLIOGRAPHY

ANDREW Roberts, "Bemba History", 1971.

BOONE Olga, "Les Tambours du Congo Belge et du Ruanda-Urundi", Annales du Musée du Congo Belge. N.S. Sciences de l'Homme-Ethnographie, vol. 1. Tervuren, 1951.

CHIMBA Bernard, *A History of the Baushi*, Cape Town, Oxford University Press, 1949.

CUNNISON Ian George, *The Luapula People of Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press, 1959.

HOLUB Emil, *Seven Years in South Africa. Travels, researches and hunting adventures between diamond-fields and the Zambezim*, 2 vols., London, S. Low Marston Searle and Rivington, 1881.

JONES A.M., "Africa and Indonesia", Leiden, 1964.

MAPOMA M. Isaiah, *Ingomba: The Royal Musicians of the Bemba Peoples of Luapula Provinces in Zambia*, MA Thesis, UCLA, 1974.

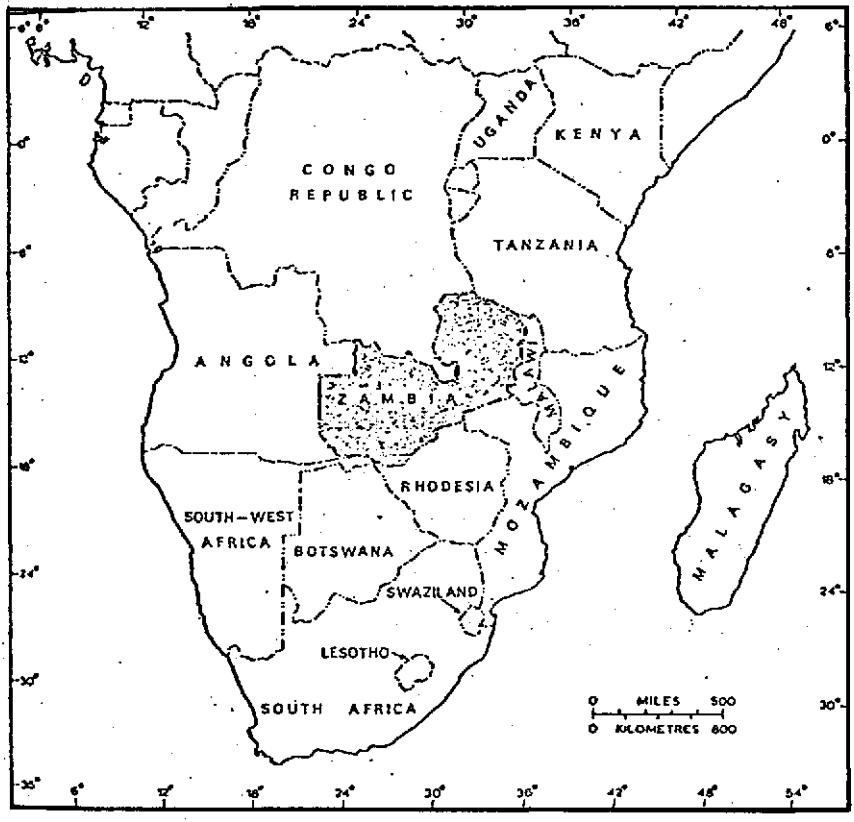
NKETIA J.N.K., *Essay on Music and History in Africa*. Edited by Klaus P. Wachsman, Northwestern University Press, Evanston, 1971.

MERRIAM A.P., *The Anthropology of music*, Evanston Northwestern University Press, 1964.

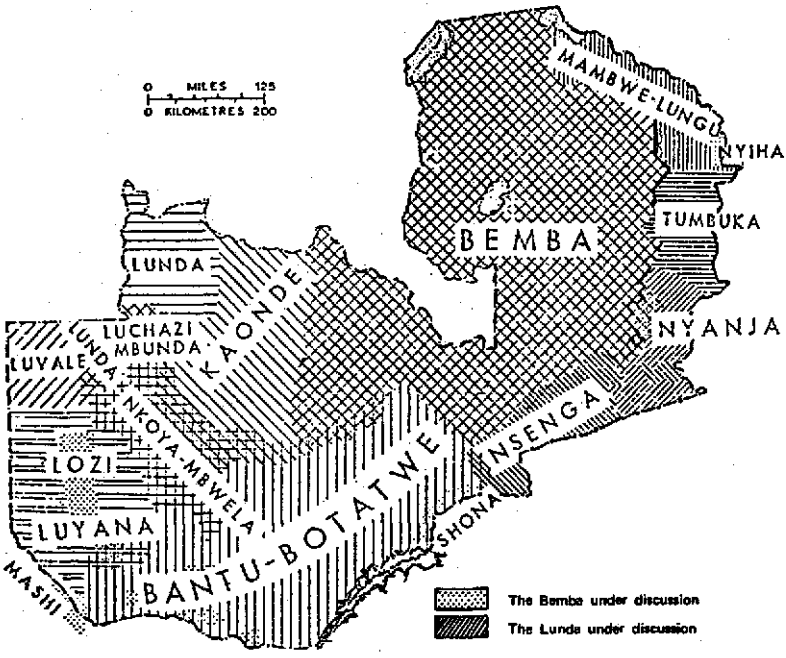
MWATA Kazembe, *Ifikolwe Fyandi na Bantu Bandi*, London, MacMillan and son, 1958.

WHITE FATHERS, *Ifya Bukaya: Fourth Bemba Reader*, Chilubula, n.d.

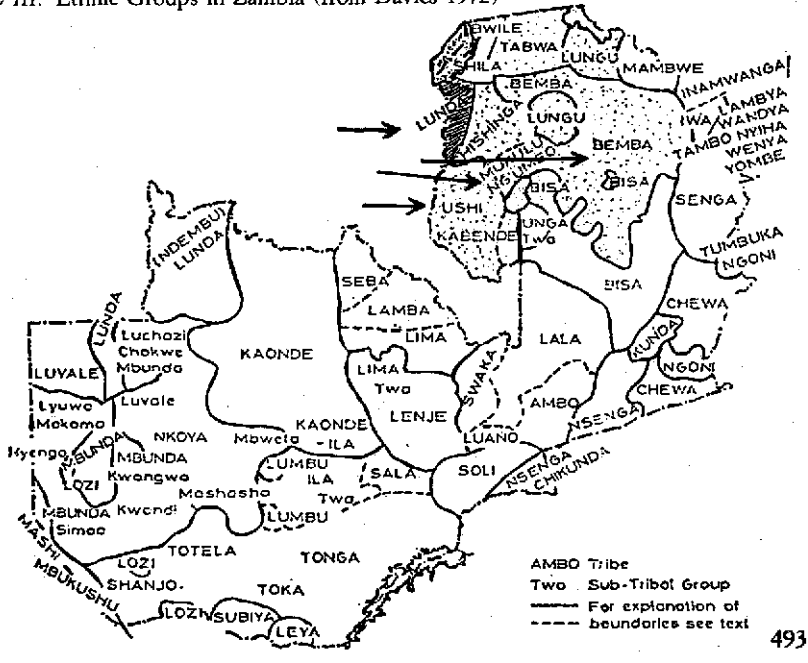
Map I. Zambia and Her Neighbors (from Davies 1972)



Map II. Language Group in Zambia (from Davies 1972)



Map III. Ethnic Groups in Zambia (from Davies 1972)



MC.1 Tonal and Rhythmic Outlines of Katongo's Message

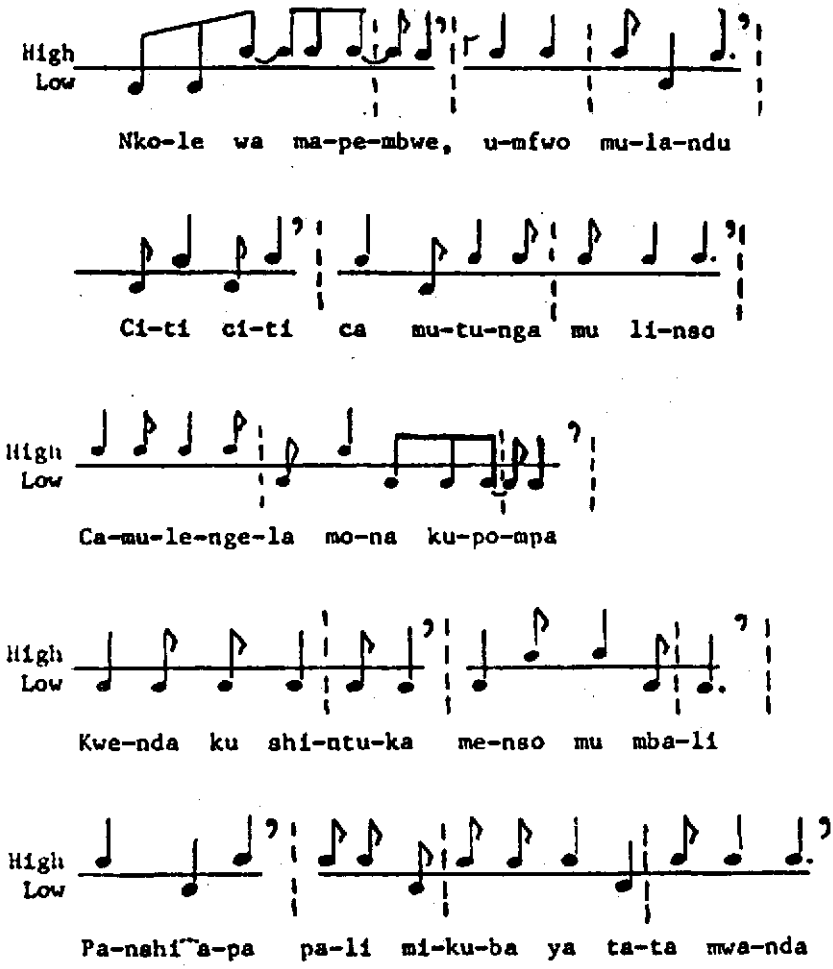
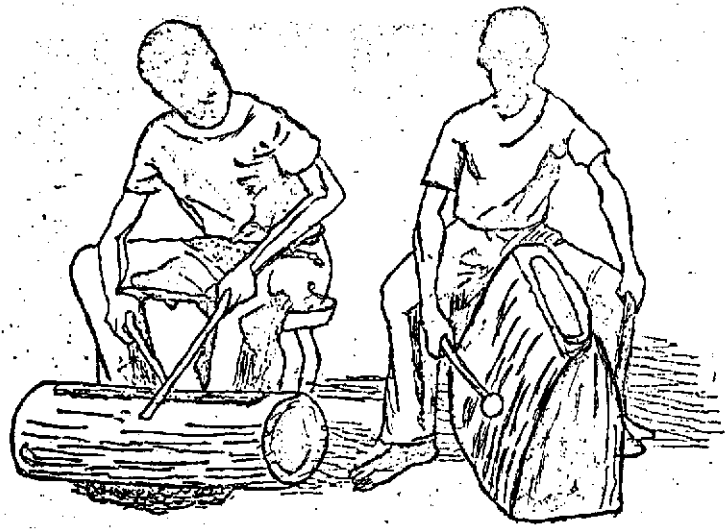


Plate 1. The Bafwalwa ensemble of one Inshingili drum and two xylophones (Boone 1951)

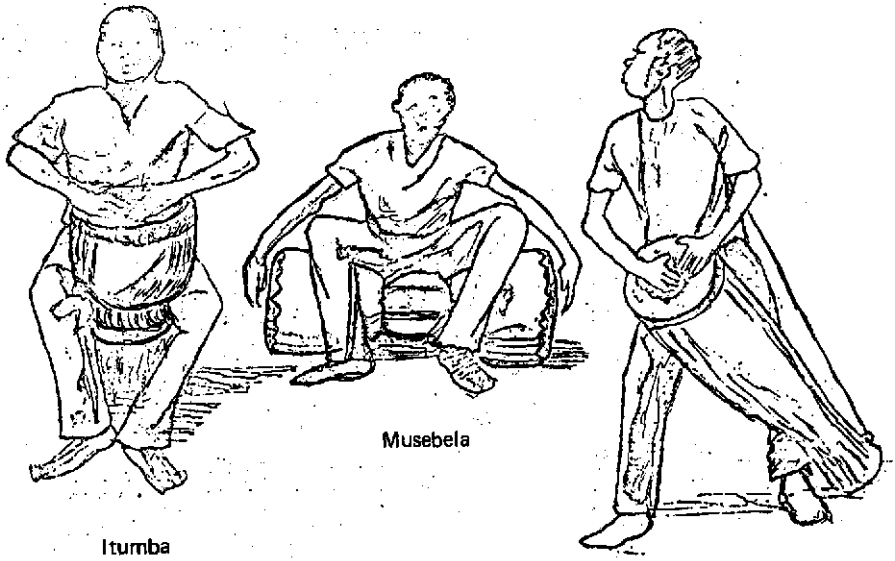
Plate 3. The ingomba ensemble of three Inshingili drums (Boone 1951)

Plate 2. Abafwalwa ensemble at the palace of Mwata Kazembe of the Luunda (Note that a xylophone is missing)



Umondo

Icinkumbi



Itumba
(master drum)

Musebela

Mwimbi

Plate 1. Different Shapes of Inshingili (from Boone 1951)

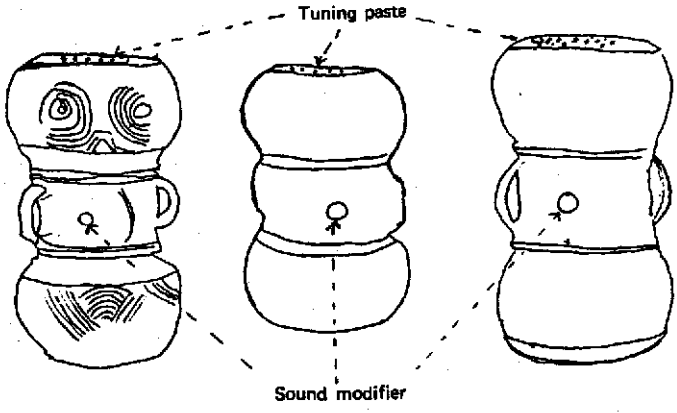


Plate 4. Bemba drum ensemble of four drums. The most common Bemba drum ensemble consists of three drums : *Sensele, Icibitiko* and *Itumba* the master drums.

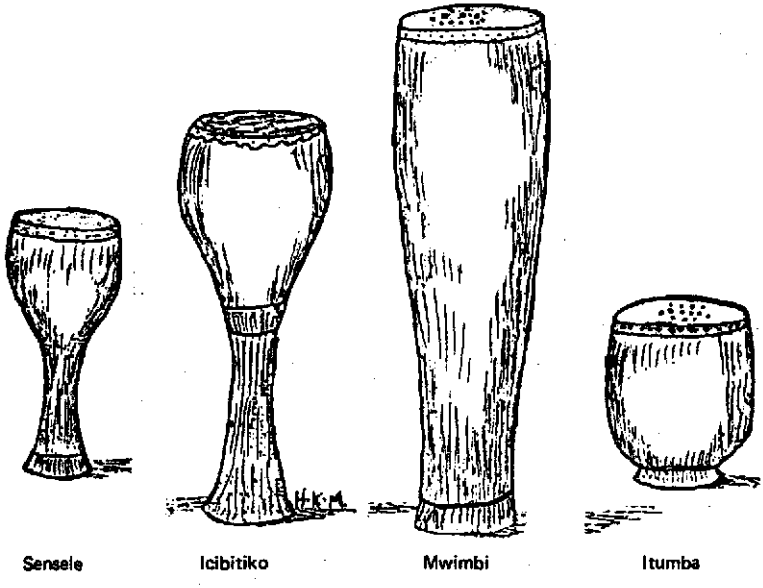


Plate 5. Bemba drum ensemble with Kabanga Mafupa

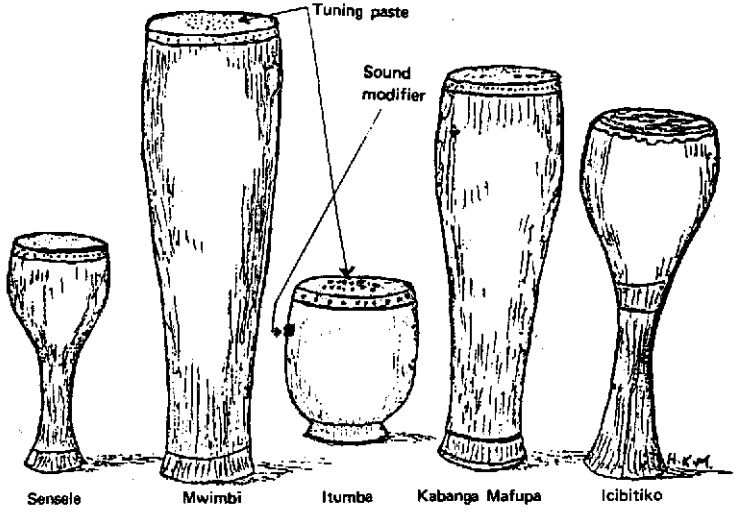
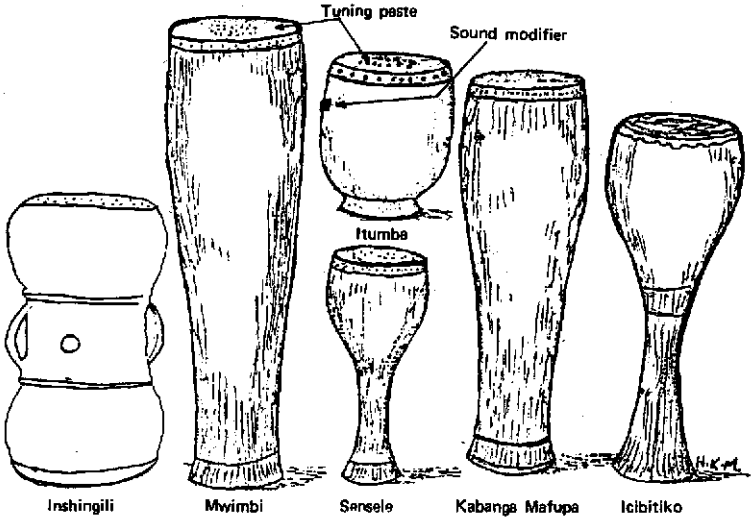


Plate 6. The Ingomba drum ensemble of Ingomba Mapaka of Mansa



UNE ETHNO-HISTOIRE DE LA MUSIQUE DES PEUPLES BANTU EST-ELLE POSSIBLE ?
L'apport de la musicologie dans les problèmes relatifs à l'expansion culturelle bantu

PAR PIERRE SALLÉE

« Listening to music without any verbal explanation is not only possible, it is positively desirable. If music does not "speak for itself", it cannot be considered successful as a special mode of non-verbal communication, (...) but chiefly because music is a social fact, (...) some verbal preparation for listening to it is therefore justified. »

Cette phrase de J. Blacking (1980) résume assez bien les buts de l'ethnomusicologie qui doit faire face à l'analyse, à la fois interne et externe, du langage musical, c'est-à-dire de son fonctionnement spécifique en même temps que de ses connotations culturelles et fonctions sociales. Phonologue et sémanticien à sa manière, mais également technicien, l'ethnomusicologue doit avoir l'entendement formé aux paramètres musicaux mais également pouvoir les interpréter en anthropologue, linguiste et historien, la musique entretenant avec le langage les rapports les plus cruciaux et portant inscrits (tout comme les autres modes de communication verbaux ou non verbaux), dans ses systèmes et ses objets, la marque d'une histoire et d'une pensée.

C'est assez dire que les méthodes de l'ethnomusicologie, loin de réduire la discipline à une spécificité annexe des sciences humaines, peuvent au contraire offrir à l'anthropologie une lecture supplémentaire des faits socio-culturels. Que l'on songe par exemple que les Pygmées et Bochimans, séparés par des milliers de kilomètres, possèdent des musiques aux similitudes frappantes et se distinguent des populations bantu par l'utilisation de la technique du jodel et le rejet quasi total de syllabes à signification linguistique dans leur manière de

chanter. Bien entendu, la plus grande prudence est requise dans l'interprétation de telles similitudes qui doivent être confrontées aux données des autres disciplines de sciences humaines, et l'on se gardera de céder à la tentation du diffusionnisme, les phénomènes de convergence pouvant toujours jouer (cf. Rouget, 1956).

Cependant, pour prendre un exemple plus précis, l'existence sur le territoire du Gabon de deux groupes de Pygmées, Babongo au sud, Baké (Bibayak) au nord, les premiers ne pratiquant pas le jodel et les seconds le pratiquant, atteste la déculturation des premiers. Ce fait concernant un groupe de Pygmées, jamais signalé, à ma connaissance, auparavant, permet d'induire l'hypothèse que les Babongo ont été associés aux migrations bantu venues du Sud et à la pénétration de la civilisation de Kongo-Loango jusque dans les monts Du Chaillu, pénétration que laisse entendre l'ouvrage de Phyllis M. Martin (1972).

Seule une déculturation très ancienne a pu faire oublier aux Babongo, qui ne le laissent deviner en premier lieu que par leur musique, une partie de leur identité, et l'on ne peut s'empêcher de penser à ces quatre « nains à grosse tête appelés Baké-Baké » que Olfert Dapper (1686) signale au XVIIe siècle dans l'entourage du roi de Loango.

Nous prendrons aujourd'hui quelques exemples empruntés à l'aire culturelle Nord-Congo pour tenter de montrer comment l'organologie et la symbolique des instruments de musique, d'une part, les systèmes musicaux, d'autre part, pourraient aider à la connaissance de l'histoire de l'expansion bantu et en particulier de celle de la civilisation congolaise et luso-congolaise sur le territoire du Gabon.

Les anciens chroniqueurs (Duarte Lopez-Pigafetta, 1591 ; Cavazzi, 1687 ; Merolla, 1692), décrivent dans l'ancien royaume de Kongo, un pluriarc qu'ils comparent au luth. L'instrument figure avec le nom de *nsambi* sur la planche des instruments de musique de Merolla qui remarque, fort judicieusement, qu'en lieu de manche, cette « espèce de guitare » possède cinq arcs dont on modifie la concavité pour l'accordage ; cette description et le dessin qui l'accompagne correspondent en tous points à un pluriarc de grandes dimensions que, sous le nom de *ngwomi*, l'on trouve de nos jours chez les Téké des plateaux du Gabon Congo et également chez les Mbochi (type 7 de J.S. Laurenty, 1960). Par contre le terme *nsambi* (ou *tsambi*) désigne toujours, chez les Kongo et Loango, un pluriarc de plus petite taille dont les arcs, rendus solidaires par un laçage de vannerie, évoquent le manche d'un luth (type 13 Loango-Kakongo de J.S. Laurenty ; cf. Sallée, 1978). Ce type et cette dénomination se retrouvent chez les Vili et Lumbu et jusque chez les Ghéshira, et, si l'on en croit Du Chaillu (1863) et Griffon Du Bellay (1861-1864), au cœur du Gabon, chez les Bakélé, au siècle dernier.

On notera que, dans sa fonction rituelle, le *nsambi* semble se trouver de nos jours en distribution complémentaire avec la harpe à huit cordes des populations du Gabon. Ainsi, les cérémonies de *Liboka* (*Liboka* = *eboqha*, synecdoque de *Bwété*) pratiquées surtout dans l'ancien fief royal des Vili de Pointe Noire (cf. F. Hagenbucher, 1970), semblables dans leurs fonctions à celles du *Bwété* du Gabon Central dont la musique est guidée par la harpe *ngombi*, sont, elles, guidées par le *nsambi* (cf. Sallée, 1985). Autrement dit, au-delà du Mayombè, la harpe *ngombi* se substitue au pluriarc nsambi [mis à part une mince zone de coexistence des deux instruments à l'extrême sud-ouest du Gabon, ce qui

d'ailleurs est normal, la zone de diffusion des harpes arquées se situant au nord de celle du pluriarc chez les Bantu (cf. Laurenty, 1960 et K.P. Wachsmann, 1953)].

Ces données organologiques attestent d'une part la conservation du type ancien du pluriarc des Kongo par les Téké actuels, même si sa dénomination a pu être influencée par celle donnée à la harpe au Gabon, d'autre part l'ancienneté du terme *nsambi* mais également le fait que ce pluriarc qui sans doute a été l'instrument de l'aristocratie kongo au XVIe siècle (cf. Pigafetta, 1591) a pu voir sa morphologie se modifier dans le contexte de la civilisation luso-congolaise. La présence de ce type et de cette dénomination kongo-loango jusque dans la boucle de l'Ogoué au XIXe siècle atteste une fois de plus la pénétration de cette civilisation jusqu'au cœur du Gabon et indique peut-être qu'une fusion de la symbolique attachée à la harpe et au pluriarc a pu s'opérer dans ce creuset culturel que furent certainement les monts Du Chaillu.

Cette harpe *ngombi* à laquelle nous venons de faire référence pose elle-même d'intéressants problèmes de diffusion qu'il serait prématuré de traiter. Disons simplement que le type gabonais actuel pourrait bien être la fusion d'un type adamawa oubanguien et du pluriarc type loango, mais que le type le plus proche de l'instrument gabonais quant à sa morphologie, le nombre de cordes et même certains éléments de dénomination se trouve... en Uganda chez les Nganda et Nyoro !... (cf. K.P. Wachsmann, 1953).

Les faits de structures concernant les échelles musicales sont pertinents pour délimiter sur le territoire du Gabon deux régions musicales nettement définies. Selon que le jeu de l'arc musical se fait sur la base de deux fondamentales séparées par l'intervalle d'un ton entier (Myènè, Punu, Lumbu, Tsogho, Sangho, Puvi) ou par un demi-ton (groupe Kota-Nzabi et peut-être Téké et Vili), on trouve des échelles anhémitoniques ou hémitoniques. On remarquera de plus que ces deux régions coïncident pour la première avec l'aire de diffusion du *Bwété* et les sociétés connexes ou dérivées (*Abandzi, Elombo, Ombwiri*), pour la seconde avec son absence.

On remarquera ainsi que la musique des Téké du Gabon obéit à un double système d'échelles souvent juxtaposées ou même superposées et à une conception de la polyphonie qui évoquent à la fois les formes responsoriales à tendance harmonique des Bantu, les procédés contrapunctiques des cueilleurs chasseurs et certaines structures musicales du groupe linguistique adamawa oriental oubanguien. Ne serait-ce pas là le signe d'une double polarisation culturelle des Téké ?...

S'il faut se garder d'assimiler les phénomènes de convergence à des emprunts, il n'en reste pas moins que ces phénomènes favorisent la fusion des traits musicaux lorsque deux cultures sont mises en présence. Ainsi, la musique africaine et la musique occidentale ont en commun une conception et un besoin de la polyphonie qui rendent ces deux musiques, en dépit des apparences superficielles, très voisines dans leurs tendances générales — K. Nketia faisait la remarque que la musique de Brahms lui faisait penser parfois à certaines structures rythmiques et polyphoniques de la musique africaine (cité par Atta Mensah, 1980). Ces tendances communes suffisent à expliquer le destin extraordinaire de la fusion de ces musiques dans les deux Amériques et même en Europe, mais elles expliquent également le fait que, dès le XVIe siècle, les

techniques d'improvisation polyphonique en faux bourdon à partir d'une cantilène grégorienne, pratiquées par les chantres dans les cathédrales d'Europe, ont pu être acquises tout naturellement par les chantres africains des églises de Luanda et San Salvador, comme en témoignent les rapports de *visita ad sacra limina* fournis au pape Urbain VIII au XVIe siècle ; en fait, cette technique permettant le *cantus figuratus* était sensiblement la même que celles qui régissent les polyphonies africaines. On ne s'étonnera donc pas dès lors de ressentir cette impression de fusion dans la musique des sociétés d'initiation des côtiers du Gabon comme l'*Abandji* et l'*Elombo*, impression qui ne peut être que l'un des signes de la civilisation luso-congolaise sur toute la côte, du Gabon à l'Angola.

Cet apport éventuel de la musicologie à la connaissance de l'histoire des rapports des peuples bantu entre eux, d'une part, et avec les Européens, d'autre part, nous pousse ici à soulever un problème très délicat et qui ne saurait encore être tranché. Mes collègues ethnomusicologues et moi-même avons cru déceler dans la musique de harpe des Mitsogho du Gabon Central un caractère étrangement ibérique. Comment expliquer dès lors que les Mitsogho, à l'abri de toute influence européenne et réputés pour être les initiateurs du *Bwété* originel, puissent avoir de tels traits dans leur musique de harpe ? En effet, il est clair que le foyer de diffusion du *Bwété* a été bel et bien le pays tsogho, ne serait-ce que parce que la langue ghé-tsogho en a été le véhicule... mais la musique de harpe et le symbolisme attaché à l'instrument également. La diffusion se serait donc faite dans le sens inverse de ce que la logique eût supposé ?... Si la musique de harpe est un des véhicules non verbaux du *Bwété* des Mitsogho, elle l'est également de l'*Abandji* et *Elombo* des côtiers que les Mitsogho connaissent et auxquelles ils ont fait des emprunts linguistiques dans l'*Ombudi* des femmes. On serait donc amené à voir dans le *Bwété* des Tsogho, déjà, la fusion ancienne d'éléments culturels dont certains viendraient des côtiers (Mpongwè, Nkomi, Orungu) ; la manière de jouer de la harpe entre autres (sinon l'instrument lui-même).

Ainsi, pour le thème qui nous réunit, l'apport le plus utile de l'ethnomusicologie serait celui qui permettrait de déceler dans les systèmes musicaux, dans les taxinomies musicales, dans l'organologie, des traits culturels que les autres activités sociales n'auraient pas révélés à l'anthropologie ; à condition, bien entendu, de confronter ces données à celles des autres disciplines des sciences humaines. Il est en effet probable que parfois le musicologue pourra entendre ce que l'anthropologue n'aura pas pu voir. En effet, parmi les expressions traditionnelles, les systèmes musicaux restent les plus prégnants dans la sensibilité collective, résistent le mieux à la déculturation, même s'ils s'empruntent aisément. D'autre part, la musique permet de dire ce qu'il est interdit ou impossible de dire avec des mots ; et c'est bien là ce que sous-entend la théorie du monde véhiculé par l'enseignement du *Bwété* qui prétend que le langage initiatique ne peut se comprendre qu'en écoutant « parler » la harpe *nqombi*.

BIBLIOGRAPHIE

— BLACKING J., « Trends in the Black Music of South Africa », in *Music of many Cultures, an introduction*, Los Angeles — London, 1980.

— CAVAZZI G.A., *Istorica Descrizione de tre regni...*, Bologna, 1687.
— DAPPER O., *Neukeurige Beschrijvinge der Afrikaensche gewesten...*, Amsterdam, 1686.
— DUARTE LOPES et PIGAFETTA F., *Relatione del Reame di Congo...*, Roma, 1591.
— DU BELLAY, « Le Gabon », in *Le Tour du monde*, Paris, 1861-1864.
— DU CHAILLU P.B., *Voyage et aventures dans l'Afrique Equatoriale*, Paris, 1863.
— HAGENBUCHER-SACRIPANTI F., *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*, Paris, 1970.
— LAURENTY J.S., *Les cordophones du Congo belge et du Ruanda-Urundi*, Tervuren, 1960.
— MARTIN Ph.M., *The External Trade of the Loango Coast*, Oxford, 1972.
— MENSAH A., « Music of Subsaharian Africa », in *Music of many Cultures, an introduction*, Los Angeles — London, 1980.
— MEROLLA G., *Breve e succinte relatione... di Congo*, Napoli, 1692.
— ROUGET G., *Musique bochiman et musique pygmée*, disque 33 t., musée de l'Homme LD9.
— SALLÉE P., *Deux études sur la musique du Gabon*, Paris, 1978.
— SALLÉE P., « La musique aux royaumes de Kongo, Loango et Mukoko aux XVIe et XVIIe siècles », in *Musikgechichte in Bildern, ZentralAfrika*, Leipzig, à paraître 1985.
— WACHSMANN K.P., *Tribal Crafts of Uganda*, Oxford, 1953.

PHILOSOPHIE ET RELIGIONS

TSHIAMALENGA NTUMBA, Philosopher en et à partir des langues et problématisations africaines. Les leçons de la révolution linguistique et pragmatique *(p. 507)*.

MULAGO GWA CIKALA, La religion, élément fondamental de l'identité culturelle bantu *(p. 523)*.

NGOUPANDE JEAN-PAUL, Philosophie et développement dans le monde bantu contemporain *(p. 551)*.

PHILOSOPHER EN ET À PARTIR DES LANGUES ET PROBLÉMATISATIONS AFRICAINES

Les leçons de la révolution linguistique et pragmatique

PAR TSHIAMALENGA NTUMBA

INTRODUCTION

Je voudrais défendre les deux thèses suivantes :

1° Une philosophie authentiquement africaine ne peut se faire qu'à partir des langues et problématisations africaines en dialogue avec d'autres problématisations dans le monde.

2° Une telle philosophie est possible si l'on est attentif aux indications matricielles des systèmes syntaxico-sémantico-pragmatiques et aux ébauches d'élaboration philosophique des langues africaines[1].

Pour ce faire, je commencerai par préciser l'usage que je fais des termes « langue » et « philosophie ». Ensuite, je situerai mon propos dans le contexte du « linguistic turn », du « pragmatic turn » et du « principle of linguistic relativity ». Puis j'examinerai la requête d'une philosophie en et à partir des langues et problématisations africaines. Enfin, j'en montrerai concrètement la faisabilité.

CLARIFICATION DES TERMES « LANGUE » ET « PHILOSOPHIE »[2]

L'usage que nous faisons de *langue* dans « langues africaines et philosophie » est le suivant : « langue » signifie, ici, aussi bien la « langue » que la « parole » au

sens saussurien[3], ou encore, aussi bien la « compétence linguistique » chomskyenne[4], que la « compétence communicative » au sens habermassien[5].

Avec J. Habermas, nous récusons la distinction faite par N. Chomsky entre « compétence » et « performance » au bénéfice de la distinction habermassienne entre la « compétence linguistique » (Chomsky) et la « compétence communicative » (Habermas). C'est que, de même qu'il y a une logique de la génération et de la transformation de phrases grammaticalement correctes, il y a également une logique de la prise en charge d'énonciations communicativement (pragmatiquement) recevables. De même qu'il peut y avoir des phrases grammaticalement incorrectes, de même il peut y avoir des énonciations (assertions) communicativement (pragmatiquement) irrecevables. Il se trouve seulement que la logique des phrases ou compétence linguistique n'est pas la même que la logique des énonciations ou compétence communicative. La logique des phrases relève de la grammaire ou linguistique et donne lieu à la « Grammaire universelle » (Chomsky). La logique des assertions relève de la communication ou pragmatique et donne lieu à la « Pragmatique universelle » (Habermas). Il s'ensuit que, pour nous, une langue naturelle (non construite) n'est pas seulement un système syntaxico-sémantique, mais encore et surtout un ensemble de prises en charge par une communauté linguistico-culturelle, en principe illimitée dans le temps et l'espace[6], mais *de facto* toujours culturellement et spatio-temporellement limitée, en vue de communiquer et de parvenir, si nécessaire *on the long run*[7], à un consensus vrai au sujet du sens du « monde » et de la « satisfaction des besoins légitimes » de la communauté et de chacun de ses membres. Par quoi l'on voit que développer un peuple c'est d'abord et avant tout développer sa langue come articulation des besoins légitimes et comme réponse à ces derniers[8].

Par *philosophie*, nous entendons, ici, toute pensée ou opinion tentativement critique et ultime au sujet d'un sens censément ultime ou incontournable. En disant « tentativement » nous entendons souligner à la fois la prétention « jusqu'au-boutiste » et les limites historico-environnementales des philosophies historiquement attestées. La prétention est légitime. Les limites sont le lot *de facto* de l'environnement et de l'histoire.

Il n'y a donc pas, *de facto*, de philosophie parfaite et achevée. Il s'ensuit que la modeste philosophie dont les systèmes syntaxico-sémantiques africains seraient prégnants ou que certaines élaborations thématiques fragmentaires représenteraient ne doit pas être déjà parfaite. Il lui suffit d'être une promesse d'une pensée tentativement ultime, une recherche de l'incontournable.

LA RÉVOLUTION LINGUISTICO-PRAGMATIQUE ET LES « CIVILISATIONS BANTU »[9]

Si l'on accepte de définir la « philosophie première » (Aristote) comme étant la « recherche de l'incontournable », alors on peut reconstruire l'histoire de la philosophie depuis l'Egypte ancienne jusqu'à nos jours selon une ligne révolutionnaire faite des trois paradigmes suivants :

— la *philosophie de l'être* ou mieux du substrat indérivable de la nature ; de la cosmologie égyptienne jusqu'au Moyen Age européen ;

— la *philosophie de la conscience*. Temps modernes européens : Descartes,

Kant, Fichte, Schelling, Hegel ; Epoque contemporaine : Brentano, Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre... ;

— la *philosophie du langage analytico-pragmatique*. Peirce, Wittgenstein, Searle, Habermas, Apel.

Dans cette reconstruction, l'on peut montrer que chaque nouveau paradigme conteste le caractère incontournable du paradigme précédent et entend le supplanter. Ainsi, la conscience apparaît à Descartes et à Kant comme le véritable incontournable, tandis que Peirce et Wittgenstein estiment que de tout, pour le comprendre, il y a un discours, et que, du discours, il n'y a que le discours pour le comprendre, en sorte que c'est le discours, le langage comme communication, qui est le véritable incontournable et non la conscience ou la raison de Descartes, de Kant, de Fichte, de Schelling ou de Hegel[10].

Il fallait donc « révolutionner » ou « transformer » la philosophie régnante : celle de Kant et de l'idéalisme allemand. L'Américain Ch. S. Peirce consomma la révolution sémiotique de Kant. Peirce, Wittgenstein, Habermas et Apel consommèrent la révolution linguistico-pragmatique du même Kant, en sorte qu'on peut d'ores et déjà parler d'un *semiotic-pragmatical turn* (Peirce), d'un *linguistic-analytical turn* (Wittgenstein) et enfin d'un *pragmatic-transcendatal turn* (Peirce, Apel, Habermas). Ainsi donc, la langue et le langage comme révolution sont aujourd'hui au cœur de la philosophie, en sorte que réfléchir sur « Langues africaines et philosophie » c'est contribuer au débat le plus actuel de la philosophie de notre temps[11].

Le langage n'est pas seulement l'incontournable de la philosophie première de notre temps. Il est également l'incontournable instance de toute civilisation et donc des civilisations bantu.

L'on peut définir la « civilisation » ou la « culture » comme étant « tout ce que les hommes font d'eux-mêmes et de leur environnement d'une part et, d'autre part, tout ce qu'ils pensent/disent, ce faisant (en sorte que) les faits culturels recouvrent la sphère et du socio-économique et de l'idéologie[12] ». Si donc les civilisations comprennent une sphère du socio-économique et une sphère de l'idéologique, il faut noter que ces deux sphères sont complémentaires : elles s'appellent et se conditionnent mutuellement. Le socio-économique répond aux problèmes de survie de la communauté et donc de l'espèce, tandis que l'idéologique répond aux problèmes du « comprendre », de la communication et du consensus au sein de la communauté. Sans consensus, la communauté se dit incapable et de poser les problèmes correctement et de les résoudre adéquatement et, finalement, de survivre. D'autre part, il est clair que sans transformation effective du monde, le comprendre et le consensus seraient finalement impossibles puisque, avant de philosopher, il faut vivre. D'un point de vue cependant, le comprendre, sous forme de projet ou de plan et donc de parole, précède le produire, en sorte que l'on doit dire que l'idéologique précède l'économique et que, donc, au « commencement » était le verbe.

Ce verbe ne doit d'ailleurs pas être opposé à l'action. Il est l'agir humain par excellence : l'agir communicatif, sans lequel l'agir humain se confondrait avec l'agir animal, végétal et même mécaniste. C'est que seule une communauté humaine agit conformément à un consensus recherché en permanence par l'activité de la communication. C'est dire que les langues africaines, prises en charge dans l'activité communicative africaine, constituent l'instance ultime et

incontournable de toute civilisation africaine. Le produire lui-même, en tant qu'agir social humain est, de ce fait, toujours en même temps un certain agir communicatif, toujours subordonné à un consensus, même si, dans sa propre logique, il doit être dit un agir instrumental, destiné à rendre le monde « disponible »[13]. Cette « instrumentalisation » du monde a ses limites du fait que la communauté humaine est partie prenante du « monde », de cette « nature », en sorte que « manipuler » la nature c'est, analytiquement, manipuler la communauté humaine.

Il se trouve, heureusement et comme nous le verrons dans une illustration, que les Bantu vivent la relation du monde non sur le mode de l'avoir, du posséder, du dominer et du manipuler, mais bien sur le mode de l'être-avec, du respect religieux de ce que, en fin de compte, chacun et tous doivent quitter. L'être-avec-le-monde signifie la précarité de la vie terrestre et la finitude de l'homme. Il n'en est ni le créateur ni même le manipulateur définitif. S'il en use, ce doit être dans la soumission à la vérité d'un consensus d'une communauté humaine illimitée dans le temps et l'espace, résolument hostile à l'arbitraire et vouée à la communication et à tous ses présupposés nécessaires.

REFORMULATION DU « PRINCIPLE OF LINGUISTIC RELATIVITY » OU DU RAPPORT « LANGAGE-PENSÉE »[14]

Selon Wilhelm von Humboldt (1767-1855), toute langue maternelle comporte toujours en même temps une vision du monde propre à cette langue, une *sprachliche Weltansicht*, une « vision linguistique du monde », une lecture linguistique du monde, une grille linguistique d'interprétation du monde, une philosophie propre à cette grille linguistique[15]. Quant au néo-humboldtien Leo Weisgerber, il reconnaît à toute langue maternelle une fonction de *Wortung der Welt* spécifique, i.e. la fonction de lingualisation ou verbalisation spécifique du monde[16].

De leur côté, Eduard Sapir (1884-1938) et son disciple Benjamin Lee Whorf (1897-1941) se rendirent célèbres par une théorie semblable à celle de von Humboldt et connue sous le nom de « Hypothèse Sapir-Whorf ». Whorf donnera à cette théorie une forme assez extrême par son *Principle of linguistic relativity*[17]. Formulant son « principe de la relativité linguistique » de la pensée et de la philosophie, Benjamin Lee Whorf s'exprime en ces termes : « Nous en arrivons ainsi à un nouveau principe de la relativité qui affirme que tous les observateurs en face de faits physiques identiques n'arrivent à une image identique du monde qu'à condition que leurs arrière-fonds linguistiques se ressemblent ou peuvent, de quelque manière, être ramenés à un commun dénominateur[18]. » Selon Whorf, les visions du monde, les philosophies, varient avec les langues culturelles et dépendent d'elles. C'était là formuler en termes non équivoques ce que von Humbold disait plus modestement en parlant de « visions linguistiques du monde » variant avec les langues.

En plus de la thèse de la « relativité » conçue comme « dépendance » de la pensée vis-à-vis du langage, tous ces auteurs croient en une pensée « pure » commune à l'humanité (Humboldt) ou à une « intuition » en tant que « saisie » intellectuelle immédiate et donc sans langage (Whorf).

a) La principale faiblesse des tenants de la thèse de la relativité (dépen-

dance) de la pensée (philosophie, vision du monde) vis-à-vis des différentes langues maternelles est due au fait qu'ils négligent d'aporétiser le rapport langage-pensée. Cette négligence les amène à reconduire tacitement la thèse classique et « commonsensiste » du langage comme « expression » ou « enveloppe » extérieure et matérielle de la pensée considérée comme « représentation » pure, intérieure et immatérielle du monde sensible[19]. Cette thèse commonsensiste du rapport langage-pensée est ce que nous appelons la « thèse de la disparité entre langage et pensée »[20]. Et, c'est dans la mesure où l'on tient à la fois une thèse de la disparité et une thèse de l'inséparabilité du langage et de la pensée qu'on tiendra également une thèse de la relativité comprise comme « dépendance » de la pensée vis-à-vis du langage.

b) Or, la thèse de la disparité du langage et de la pensée est loin d'être évidente et il est facile de montrer qu'au contraire la pensée n'est rien d'autre qu'une activité de parole à haute voix ou de façon intériorisée. En effet, méditer en silence, délibérer en silence, planifier en silence, chercher une solution en silence, calculer en silence (« mentalement ! »), etc., qu'est-ce sinon « parler » de façon intériorisée ? Et, en revanche, délibérer en conseil, à une table de conférence, argumenter, discuter, répliquer, répondre à des objections, etc., qu'est-ce sinon « penser » à haute voix ? Par ailleurs et d'un point de vue simplement analytique, si l'on admet que penser signifie aussi « se faire une opinion sur quelque chose », « affirmer que ceci est cela », « douter en faisant une objection, une question », etc., alors il est analytiquement évident que « penser » est une activité de parole. Quant à l'intuition, soit elle est un acte de « connaissance », de « doute », permettant de « se faire une opinion au sujet de quelque chose », soit elle n'est qu'un simple sentiment de satisfaction psychique. Dans le premier cas, il s'agit analytiquement d'un acte de parole. Dans le second cas, il s'agit d'une euphorie psychique et non d'une prétendue saisie immédiate.

La conclusion est donc claire : la pensée est analytiquement identique au langage et L. Wittgenstein, consommant ainsi le *linguistic turn* aura raison de dire : « La pensée est une phrase douée de sens[21]. » D'autre part, si l'on admet le bien-fondé de la substitution du « langage doué du sens » à la « pensée » ou « raison », il devient clair qu'au lieu de faire la *Critique de la raison pure* comme Kant, il faut faire la *Critique du langage* avec Wittgenstein, en sorte que « toute philosophie devient critique du langage[22] ».

c) Seulement, si la pensée est analytiquement identique au langage doué de sens, c'est-à-dire à l'activité de parole en tant qu'activité communicative en vue d'un consensus vrai à réaliser dans une communauté illimitée de chercheurs et philosophes[23], alors il y a un contre-sens à parler de « relativité » au sens de la « dépendance » de la pensée/philosophie vis-à-vis des langues maternelles en tant que prises en charge dans une activité de parole : cela reviendrait à faire dépendre un langage/pensée d'un langage également « pensée ». Le seul sens admissible de « relativité-dépendance » serait celui où l'on parlerait de la dépendance de la pensée/langage vis-à-vis de la langue comme système syntaxico-sémantico-pragmatique. En ce sens, tout philosophe pense/parle, *de facto*, dans les limites du système syntaxico-sémantico-pragmatique de sa communauté linguistique ; en sorte que Wittgenstein, purifié du mythe de la langue idéale et universelle, construite, exacte et reflétant le monde, a raison lorsqu'il écrit : « Les limites de ma langue signifient les limites de (mon exercice de la parole au sujet de) mon monde[24]. »

d) Si l'on admet cette précision, le principe de la relativité linguistique de la pensée/philosophie paraît devoir être reformulé de la manière suivante : « Nous en arrivons ainsi à un nouveau principe de la relativité qui affirme que tous les observateurs en face de faits identiques n'arrivent à une image linguistique identique du monde qu'à condition de parler du monde à partir de systèmes syntaxico-sémantico-pragmatiques qui se ressemblent ou peuvent, de quelque manière, être ramenés à un commun dénominateur[25]. »

En clair, cela signifie que si les élaborations philosophiques sont des activités de parole, et si les activités de parole sont régies, entre autres, par les systèmes syntaxico-sémantico-pragmatiques naturels, et si ces systèmes syntaxico-sémantico-pragmatiques naturels varient d'une communauté culturelle à une autre, alors les élaborations philosophiques varient d'une communauté culturelle à une autre.

e) De fait, tout un chacun peut constater que les systèmes syntaxico-sémantico-pragmatiques et les activités de paroles *qua* élaborations philosophiques varient avec les divers environnements spatio-culturels. Plus deux langues sont spatio-culturellement distantes et structurellement différentes, plus leurs grilles matricielles de lecture linguistique du monde et leurs élaborations thématico-philosophiques seront différentes. Ceci ne signifie toutefois ni qu'à l'intérieur d'une même sphère linguistico-culturelle il n'y ait qu'une seule et même pensée/philosophie ni qu'entre diverses sphères linguistico-culturelles des analogies ne soient possibles. Ainsi, la sphère linguistico-culturelle grecque (occidentale et russe) a développé des philosophies sensiblement différentes et l'on peut noter des analogies entre la cosmologie égyptienne, le Rig-Veda indien et la philosophie grecque et occidentale[26]. Mais il s'agit bien d'analogies à côté de différences linguistico-culturelles probablement plus profondes encore.

De telles différences linguistico-socio-culturelles peuvent avoir plusieurs explications liées généralement à une complexité de facteurs d'ordre environnemental. Ainsi, par exemple, un peuple nomade et pauvre ne développe pas la même langue et ne parle pas de la propriété foncière de la même manière qu'un peuple sédentaire, riche et confiné dans une ville. Cela aura des répercussions sur l'idéologie sous toutes ses formes : religion, morale, droit et autres institutions, qui, à leur tour, influeront sur les élaborations philosophiques subséquentes.

RELATIVITÉ LINGUISTIQUE vs RELATIVISME LINGUISTICO-PHILOSOPHIQUE[27]

Il ressort de la thèse de la relativité linguistique bien comprise que les diverses philosophies élaborées par les diverses communautés linguistiques sont particulières comme le sont les langues et les cultures de ces mêmes communautés. En d'autres termes, les philosophies issues d'une même culture linguistique utilisent, généralement[28], une base linguistique et des contextes thématiques identiques, la possibilité de courants avant-gardistes restant sauve. Ainsi le problème de l'« être » absolu serait impensable sans le *to einai* grec, repris par les langues occidentales. Le Nirvâna suppose le contexte linguistique du sanscrit et les thématisations bouddhistes. Il en est de même du Brahman-Atman de l'expérience védique, du Noûn de l'expérience égyptienne, du Muntu-wa-Bende-wa-Mvidye Mukulu de l'expérience luba, etc.[29]

Bien entendu, à la faveur des « contacts linguistiques »[30] et socio-culturels,

un même thème peut unir, aujourd'hui, des philosophes appartenant à des cultures linguistiques différentes. C'est le cas notamment de la philosophie du langage en tant que recherche moderne de l'incontournable, de la philosophie des sciences et de la technique comme phénomène planétaire, de la philosophie de l'homme et de la société. La relativité linguistique de la philosophie n'embrasse donc pas tous les thèmes de la philosophie. Mais elle pourra, en revanche, se faire sentir au niveau de l'approche des thèmes par ailleurs communs. Ainsi, s'agissant d'anthropologie philosophique, l'Occident sera volontiers « personnaliste » dans le meilleur des cas, « individualiste » et « solipsiste » dans le pire, alors que l'Afrique sera volontiers « ujamiste », « bisoïste » dans le meilleur des cas, « anonymo-communautariste » dans le pire ; et pendant ce temps, le brahmanisme et le bouddhisme préconiseront, celui-là l'unité de tout en Brahman-Atman, celui-ci la suppression de toute individualité comme étant l'illusion métaphysique par excellence.

Mais, dire que les philosophies historiquement attestées sont largement tributaires des langues et problématisations propres à leur contexte social n'est-ce pas faire triompher le « relativisme » linguistico-philosophique ? Un tel relativisme pourrait prendre, entre autres, les formes suivantes :

- Tout, y compris la philosophie, est relatif.
- Les différences entre les diverses langues tout comme entre les diverses philosophies sont insurmontables.
- Entre les philosophies issues de bases linguistico-culturelles différentes le dialogue est impossible.
- La traduction est impossible ou du moins irrémédiablement indéterminée.
- La langue universelle, la philosophie universelle, est impossible.

Ces formes de « relativisme » peuvent être réfutées de la manière suivante :

a) Affirmer que tout est relatif ou que toute philosophie est relative c'est s'auto-impliquer dans une autodestruction pragmatique que l'on veut reconstruire de la manière suivante : « J'affirme la thèse philosophique absolue selon laquelle toute thèse philosophique (y compris la mienne !) est relative. » C'est que quiconque affirme que toute philosophie est relative défend une thèse philosophique de portée universelle et absolue. Dès lors, il est logiquement interdit de défendre en même temps et sous le même rapport une thèse contradictoire, à savoir que toute thèse philosophique est relative, i.e. de portée particulière et conditionnée. Il faudrait dire au contraire que toute thèse philosophique a nécessairement et toujours déjà une prétention universelle et absolue même si la « proposition » concrète qu'elle contient peut et doit souvent être considérée comme améliorable.

b) Cette objection peut signifier que toute philosophie, comme toute langue est irrémédiablement relative à un contexte donné et déterminée et bloquée par ce contexte. Mais alors comment expliquer que cette même objection, formulée en français, i.e. dans une langue particulière, prétend être comprise et partagée partout, quels que soient les langues et contextes culturels des destinataires ? Par ailleurs, dire qu'une langue est déterminée et bloquée, c'est méconnaître le caractère essentiel de tout langage humain et partant de toute philosophie : son autoréflexivité, son autocritique et partant son autotranscendance ou capacité principielle d'autodépassement. Mais l'objection peut signifier aussi qu'entre

langues différentes, la traduction est impossible, impossible aussi le dialogue en vue d'un autodépassement.

c) Nier le dialogue entre les civilisations c'est contredire les faits et préconiser un monologisme analytiquement contradictoire. En effet, dès qu'un contact s'établit entre deux civilisations, un dialogue culturel s'établit presque aussitôt, hormis peut-être le cas de relations asymétriques comme celles qui ont prévalu entre les peuples colonisateurs et les peuples colonisés. Ainsi, les Grecs ont « dialogué » avec l'ancienne Egypte, avec la Perse, avec l'Inde, avec la Chine, etc., ce qui les a aidés à poser des questions qu'ils ne se posaient pas auparavant. De même, Schopenhauer, Hegel et presque tous les philosophes contemporains, dialoguent avec les philosophies orientales et enrichissent leurs propres philosophies. Réciproquement, les philosophes japonais, chinois et indiens dialoguent aujourd'hui avec les philosophies occidentales et repensent leurs propres philosophies. Il faut en dire autant des philosophes africains.

Par ailleurs, une pensée philosophique qui ne serait pas toujours déjà dialogale serait analytiquement contradictoire. En effet, penser c'est, on l'a vu, parler, ne serait-ce que de manière intériorisée et parler c'est « suivre une règle ». Or, comme l'a montré Wittgenstein, l'on ne peut suivre une règle *privatim*, à moins de confondre « suivre une règle » et « croire suivre une règle »[31]. Il s'ensuit qu'il n'y a ni une langue privée, ni une philosophie privée, ni une science privée, ni, comme nous l'ajoutons volontiers, une vie privée. Toute langue, toute philosophie est donc toujours déjà publique et dialogale. Or, qui dit dialogue dit argumentation en vue d'un consensus. Donc, les différences entre les diverses philosophies du monde sont analytiquement appelées à s'auto-dépasser vers un consensus toujours plus large.

d) La quatrième objection peut vouloir dire que, si dialogue il y a, c'est un dialogue de sourds : la traduction est sinon impossible du moins toujours indéterminée. Que nos civilisations vivent de traductions c'est ce qu'attestent les innombrables traductions de la Bible, du Coran, des philosophies et des sciences aux quatre coins de la planète. Les traductions des sciences « exactes » doivent être dites exactes du fait qu'elles utilisent un langage mathématique quantifié. Quant aux autres traductions, si elles demeurent « indéterminées » au sens quinien[32], elles n'en demeurent pas moins, *on the long run*, améliorables grâce à de meilleures paraphrases. En effet, celui qui voit l'imperfection d'une traduction peut toujours dire en quoi elle consiste et du même coup l'éliminer jusqu'à ce qu'un consensus intervienne. Bref, faute d'une traduction littérale, une paraphrase, une interprétation restent toujours possibles et suffisent à la recherche d'un consensus.

e) Enfin, affirmer que la philosophie universelle est impossible, c'est oublier qu'elle est toujours déjà anticipée même par sa négation et, du même coup, s'auto-impliquer dans une autodestruction pragmatique que l'on peut reconstruire analytiquement de la manière suivante : « J'affirme une vérité philosophique universelle, à savoir qu'une vérité philosophique universelle est impossible. » En réalité, si l'on est attentif au caractère autoréflexif, autocritique, autocorrectif et donc autotranscendant de tout langage et donc de toute philosophie tant dans un dialogue intériorisé que dans un dialogue intraculturel et interculturel, il devient évident que, *on the long run*, la philosophie universelle doit être postulée comme étant possible même si un tel postulat défie toute imagination. L'on peut

en tout cas se consoler qu'une telle universalité est toujours déjà inchoativement là du fait que le philosophe digne de ce nom, i.e. tout philosophe critique, constructif et même sceptique, croit toujours déjà et nécessairement en sa capacité d'atteindre la vérité sous forme de consensus au sein de la communauté illimitée des investigateurs et des philosophes, présents et à venir.

Cette foi commune à toute investigation et donc à toute communication peut être considérée comme un acquis argumentativement et donc philosophiquement universel. Que le contenu réel de cette foi universelle ne soit pas lui-même universel, qu'il y ait presque autant de philosophies qu'il y a de philosophes, bref, que le scandale de la philosophie n'ait pas une fin prévisible ne devrait pas non plus conduire à la prophétie pessimiste, gratuite et contradictoire de l'impossibilité principielle d'une philosophie universelle, tout en admettant le caractère autocorrectif de toute philosophie particulière et en faisant, au surplus, une affirmation philosophique de portée universelle[33].

PHILOSOPHER EN ET A PARTIR DES LANGUES ET PROBLÉMATISATIONS AFRICAINES[34]

Si, *de facto*, il y a autant de philosophies que de langues culturellement différentes, alors les Africains, s'ils veulent rester africains, doivent pouvoir philosopher non seulement *à partir* de leurs langues mais également *en* leur langues. Une telle constatation se passe de commentaires dans les pays et continents culturellement et économiquement libres et indépendants. Elle ne fait problème qu'en Afrique et là où le phénomène de l'asservissement culturel a abouti à reléguer les langues des peuples dominés au rang de « dialectes » sous-développés et sous-employés.

Cela va si loin que, quelques exceptions mises à part telles que A. Kagame, Lufuluabo, Mulago, Nkombe et moi-même, la plupart des philosophes africains restent totalement inattentifs au problème de la « relativité linguistique » bien comprise. D'aucuns vont jusqu'à y voir une philosophie « idéaliste »[35], montrant par là qu'ils n'ont jamais entendu parler de la révolution analytico-pragmatique qui court le monde. Car, qu'y a-t-il de moins « idéaliste » que le langage comme activité communicative et argumentative en lieu et place du « cogito » cartésien et du « ich denke » de l'idéalisme allemand que précisément la philosophie du langage entend révolutionner ?

Eu égard aux ravages de l'acculturation linguistique et de la confusion des langues et des philosophies chez les philosophes africains, l'on peut définir la philosophie africaine (ou les philosophies africaines) comme étant les philosophies que les Africains auraient élaborées (en langues africaines, s'entend), si la traite des nègres, le colonialisme et le néocolonialisme ne les avaient amenés à ignorer et à mépriser leurs propres langues au profit de l'anglais, du français, du portugais, de l'espagnol et de l'italien. Cette définition s'applique d'ailleurs *mutatis mutandis* à la « théologie africaine » et aux autres sciences humaines africaines qui, aujourd'hui, ne font que répéter des catégories élaborées à l'Ouest ou à l'Est.

S'agissant de l'urgence de philosopher en et à partir des langues et problématisations africaines, l'on peut faire les observations suivantes :

a) En philosophant en anglais ou en français, les philosophes africains se

rendent inintelligibles à près de 95 % d'Africains qui ne maîtrisent pas ces deux langues. En revanche, ils sont fort bien compris par un large public étranger qui, même sans Ph. D., s'approprie bel et bien la maigre moisson de la sueur philosophique africaine du seul fait que les langues de cette philosophie sont les sciences.

b) Il ne suffit pas de philosopher en langues africaines, il faut encore et surtout philosopher à partir des langues et problématisations africaines.

c) Il ne suffit pas de philosopher à partir des langues africaines, il faut encore et surtout philosopher dans la fidélité à l'authentique message africain sans « rétrojection », sans « équations hâtives » et sans « verres déformants ». Il y a rétrojection hâtive, et verres déformants, entre autres, dans les cas suivants :

— Partir de la thèse européocentriste, selon laquelle, qui dit « philosophie » dit nécessairement « ontologie », « philosophie de la conscience » ou « philosophie du langage » ou quelque autre paradigme philosophique occidental, et vouloir, à n'importe quel prix, retrouver un équivalent en Afrique.

— Introduire subrepticement des concepts étrangers aux langues et cultures africaines tels que :
« Ame-corps ».
« Esprit-matière ».
« Atman-Brahman ».
« Substance-Accident ».
« Nirvâna ».
« Conscience », « conscience-de-soi ».
« Concept », « Idées », etc.

UNE EXEMPLIFICATION [36]

Pour fixer les « idées » et concrétiser notre argumentation, illustrons par des exemples ; s'agissant ici d'expliciter les indications matricielles contenues dans les systèmes syntaxico-sémantico-pragmatiques d'une part, et les ébauches thématiques contenues dans certaines élaborations à teneur philosophique dans la sphère linguistico-culturelle bantu, d'autre part. Nous prendrons le cas du ciluba, notre langue maternelle et culturelle.

Comment philosopher valablement à partir d'indications matricielles des systèmes syntaxico-sémantico-pragmatiques bantu ? Nous examinerons deux exemples tirés de la syntaxe et cinq exemples tirés du lexique luba.

• *Tuyaya nebe* et non *Nyaya nebe* : « *Nous* partons avec toi » au lieu de « *Je* pars avec toi ».

Analyse syntaxico-sémantico-pragmatique : La personne A dit à la personne B : « Nous » (AB) partons avec « toi » (B). Selon la syntaxe et la sémantique françaises, p. ex., A, pour parler « correctement », devrait dire à B : « Moi » (A), je pars avec « toi » (B). Selon la syntaxe et la sémantique bantu au contraire, A ne parle correctement que s'il dit à B : Nous (dans l'unité de AB) partons avec toi (B, le principal concerné dans la communication qui nous trouve toujours déjà unis) : « *Tokokende na Yo* », « *Tuyaya nebe* ».

Du point de vue philosophique, ce phénomène syntaxico-sémantique peut être interprété comme une indication matricielle du primat du *Tetu* (*Biso* en lingala, « Nous » en français) sur le *Meme-Wewe* (*Ngai-Yo*, « Je-tu »), c'est-à-dire le primat de ce que nous appelons « bisoïté » sur l'« inter-subjectivité ». La socialité (bisoïté) humaine n'est, dès lors, pas un état postérieur à un « état de nature » solipsiste de la philosophie de la conscience inaugurée par le *cogito* et la *res cogitans* de Descartes et culminant dans une rationalité stratégique de l'exploitation de l'homme par l'homme de l'hégémonisme contemporain en passant par la philosophie du *Homo homini lupus* de Hobbes. La socialité (bisoïté) humaine est première par rapport à la philosophie du *Bellum omnium contra omnes*. Ce qui est premier, ce n'est ni l'individu ni l'individualisme. Ce qui est premier, c'est le « nous », le *tetu*, le *biso*. Nous appelons « tetuïté » ou « bisoïté » le primat du *tetu*, du *biso*, sur le *meme-wewe* (« je-tu ») ou *ngai-yo*, c'est-à-dire sur l'« inter-subjectivité ».

A la différence de l'intersubjectivité qui fait penser à une relation entre deux subjectivités solipsistes, la bisoïté, la tetuïté, rend compte d'une situation de communication originaire où le « nous » précède le « je-tu ».

Ainsi, la philosophie de la bisoïté ou « bisoïsme » fait l'économie de la philosophie solipsiste de la conscience (Descartes, Locke, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Sartre), de la philosophie monologiste du langage (Wittgenstein, Carnap, etc.), et de la philosophie réflexive de la communication (Peirce, Habermas, Apel). Le primat du nous, en langues bantu, n'est pas le fruit d'une réflexion après coup sur l'activité communicative. Il est au contraire constitutif de tout dialogue. Ainsi, en ciluba, on ne dira pas : « *Je* cause avec lui (elle) » *(Ndi nyikila nende)* mais bien « *Nous* causons avec lui (elle) » *(Tudi tuyikila nende)*. Par où l'on voit que le dialogue entre deux personnes A, B n'est pas un discours entre A et B mais bien entre A B et B, entre « nous » et « toi » ou « lui », « elle », i.e. entre tous et chacun. A la lumière du tetuïsme ou bisoïsme, le *cogito* cartésien devient *cogitamus/loquimur cum quocumque*, le *ich denke* kantien devient *Wir denken/sprechen mit jedermann*, le *ich* et le *nicht-ich* fichtéens deviennent *wir* et *nicht-wir*, l'*Absoluter Geist* hégélien devient *Absolutes wir*, le *homo homini lupus* et le *bellum omnium contra omnes* de Hobbes deviennent respectivement : *Nos nobis nos* et *Pas nostra pro nobis*, tandis que « l'enfer c'est les autres » sartrien devient « l'enfer c'est nous sans les autres ».

• *Tatu/Mamu wetu, lwendu lwetu luwwa bishi ?* : « *Notre* père/mère, comment a été *notre* voyage ? »

Analyse syntaxico-sémantico-pragmatique : Cette phrase est tirée du sociolecte du mouvement catholique zaïrois connu sous le nom de *jamaa* (famille). Deux personnes jamaa (A et B) se rencontrent. A dit à B qui revient de voyage : « Père de AB, comment a été le voyage de AB ? »

On le voit, le sociolecte jamaa pousse à l'extrême la conception bisoïste décrite ci-dessus. En effet, alors que, là, à côté du « nous » le « toi » est maintenu, ici, le « toi » disparaît au profit du « nous ». C'est le bisoïsme extrême, l'individu est noyé dans la bisoïté, au mépris de la grammaire commune. En effet, en dehors du sociolecte jamaa, les Bantu disent : *Tatu, lwendu lwe*be *luwwa bishi ?* i.e. « Papa, comment a été *ton* voyage ? »

L'on peut certes dénoncer ici un fort penchant au fusionnisme mysticiste caractéristique du mouvement jamaa de même qu'une déperdition du sens de la

personnalité pourtant présent dans notre premier exemple. L'important pour notre propos reste que le sociolecte jamaa illustre avec emphase la thèse du primat de la bisoïté sur l'intersubjectivité.

- *Mwanetu :* « Frère, sœur, cousin, cousine, ami, amie, tout homme » ;
  Muntunanyi : « Le prochain, mon semblable, Mitmensch, tout homme » ;
  Muntu-wa-Bende-wa-Mvidye-Mukulu : « Homme-de-Bende-de-Dieu, tout homme. »

Ces trois unités lexicales peuvent être interprétées comme des indications matricielles d'une anthropologie philosophique.

Mwanetu (« enfant nôtre ») ne signifie pas seulement « consanguin » (frère, sœur, cousin, cousine, proche parent, etc.) mais tout homme. Tout homme est « enfant nôtre » et non « enfant mien ». Nouvelle preuve du primat du « nous ».

Muntunanyi (« homme-avec-nous ») signifie que tout homme est originairement « co-homme », « co-moi » et non « homme-comme-moi ». De ce fait, la relation originaire entre les hommes n'est pas celle de l'intersubjectivité mais de la « co-hominité », de la bisoïté. Il s'ensuit que la loi de la charité n'est pas : « Tu aimeras ton prochain *comme* toi-même » mais plutôt : « Tu verras dans tout homme un homme *avec* toi. » Il s'ensuit que la référence n'est pas le « moi » (« comme moi ») mais le « nous » (« homme-avec-moi »). Encore une fois, ce qui est premier, ce n'est pas le « moi » et le « prochain » ou même le « mitmensch », au sens du « mit-sein » heideggérien en tant que le Dasein « est-avec », est « ouvert ». Ce qui est premier, c'est toujours déjà « l'homme-avec-moi », non seulement l'homme ouvert à moi, mais l'homme *partageant toujours déjà mon-hominité*, le « co-homme-avec-moi ».

Enfin, *Muntu-wa-Bende-wa-Mvidye Mukulu* (homme-de-Bende-de-Dieu) nous renvoie à une dimension éthico-religieuse que l'on peut expliciter de la manière suivante : L'origine de l'homme remonte au premier couple légendaire *Bende* (les premiers hommes créés par Dieu : *Bende* = les « siens ») et finalement à Dieu. Eu égard à cette origine transcendante, le *Muntu-wa-Bende-wa-Mvidye Mukulu* est conçu par les Bantu comme devant être entouré d'un respect religieux. Il est inviolable dans tout ce qui fait sa dignité. En particulier il ne peut être tué ni physiquement ni magiquement ; son épouse ne peut commettre l'adultère et ses biens ne peuvent être volés.

- *Kwikalaku :* être là, et non « être » ou « exister » ;
  Kwikalane : « être-avec ».

Ces deux unités lexicales peuvent être interprétées comme des indications matricielles d'une philosophie de l'être-en-relation.

Kwikalaku, « être-là » et non l'absolu « être » ou « exister » suggère que toute « existence » est un « être-là », un « être localisable », un « être contrôlable », un « être-pour-quelqu'un », un « être-en-relation », et non un « être » tout court, un « être » absolu, un « être » abstrait et sans relation.

En dépit des apparences, le *kwikalaku* n'est pas le « Dasein » heideggérien. Ce dernier est une structure ontologique de la seule existence humaine. Il ne se conjugue pas. Au contraire, *kwikalaku* est un verbe et se conjugue comme prédicat de tout ce qui est dit exister. *Mvidye Mukulu udiku* (Dieu est là, il existe) ; *Bantu badiku* (Les hommes sont là, ils existent) ; *Bintu bidiku* (Les

choses sont là, elles existent). On ne dira donc pas de Dieu qu'il « est », sans plus, mais on dira qu'il « est là ».

On le voit, la philosophie de l'« être » sans relation est une espèce de monadologie leibnizienne. Elle n'est pas africaine. Les Africains n'ont pas une philosophie de l'« être » ; ils ont en revanche une philosophie de « l'être-là », de « l'être rencontrable », de « l'être-en-relation ».

Certes, certaines langues bantu connaissent l'« être » au sens d'exister. C'est le cas du *Kozala* lingala. Mais, alors que dans les langues occidentales, l'être existentiel est réservé à Dieu, à l'être en totalité et à l'acte créateur (« Dieu est », « l'être est », « que la lumière soit »), le lingala ignore une telle réserve. Ainsi, en français on ne dira pas : « Mitterrand est », alors qu'en lingala on dira : *Mobutu azali, Ndako ezali*. Cette différence suggère que l'« être » existentiel de la tradition grecque est un être absolu et parménidien, tandis que le *Kozala* lingala est un être relationnel, un être-en-relation, bref un être-là. Ainsi, pour dire que *Mitterrand azali*, les Français ne diront pas : « Mitterrand est », mais bien « Mitterrand est en vie » ou « Mitterrand existe ». Le lingala fait l'économie de l'absolu connoté par « Dieu » ou « l'être est ». En lingala, *Dieu azali* tout comme *Mitterrand azali*, et ce comme êtres relationnels, rencontrables, mieux, des « êtres-avec-nous » comme le suggèrent les unités lexicales ci-dessus ainsi que la suivante.

Kwikala-ne, « être-avec » et non « avoir » ou « posséder ». Ce lexème signifie que personne ne « possède » rien. Même Dieu « est-avec » nous, avec les choses : Il ne nous possède pas et il ne possède pas les choses. D'ailleurs, il n'en a pas besoin. Mais même l'homme, qui aurait tellement besoin de posséder, ne possède rien, il « est-avec ».

L'« être-avec » peut être culturellement et socialement « garanti » par une législation sociale ou par une coutume et, de ce fait, devenir un « être-avec » privilégié qu'on appelle « droit de propriété », « droit du premier occupant », etc. Il est facile de montrer que tous les droits relatifs à la « possession » sont des droits culturels et non des droits absolus comme les droits présupposés par l'agir communicatif ou droits proprement éthiques.

L'« être-avec » ignore l'opposition des Temps modernes entre le « Sujet » connaissant, dominateur et manipulateur, d'une part, et l'« Objet » à connaître, à manipuler et à dominer. « Etre-avec », pour l'homme, signifie qu'il ne domine et qu'il ne manipule ni les « hommes-avec-lui » ni la « nature » qui est également avec lui par manière de réciprocité. La raison c'est qu'il ne « possède » ni les « hommes-avec-lui » ni la « nature » : Il « est-avec » eux et il « est-avec » elle. Enfin, « être-avec » et non « posséder » signifie pour l'homme qu'il est mortel et que rien, en fin de compte, ne lui appartient en propre. En effet, comme le dit un aphorisme luba : *Panu mpa Mushiya wa Mushiya*, « Ici-bas, on finit toujours par tout quitter. » On le voit, la philosophie de l'« être-avec » n'est pas une philosophie de l'accumulation capitaliste et égoïste. C'est une philosophie du partage fraternel et du renoncement[37].

Comment philosopher valablement à partir des ébauches thématiques contenues dans certaines élaborations à teneur philosophique comme les mythes et autres traditions gardées dans l'oralité ?

Nous serons bref ici, car la tâche est bien plus aisée que dans le cas de simples matrices syntaxico-lexicales. En effet, ici, l'intention de la « recherche de l'incontournable » est manifeste pour celui qui ne s'embarrasse pas de certaines

formes littéraires : récit mythique, poésie, aphorisme, etc. Nous ne suivons donc ici ni Hegel, pour qui les mythes n'ont rien à voir avec la philosophie, ni Ricœur, pour qui le mythe, le symbole, donne seulement à penser sans être lui-même cette pensée. Pour nous, le mythe n'est pas un récit naïf. Son auteur ou ses auteurs n'étaient pas naïfs : ils savaient fort bien de qu'ils voulaient. Ce sont les interprètes non avertis du mythe qui risquent d'être déroutés. Le mythe est un genre littéraire comme un autre et il est, à sa manière, toujours déjà critique et autoréflexif[38].

Une difficulté particulière tient, ici, au caractère oral des traditions africaines. Malgré les efforts des africanistes de tous bords, l'on peut dire que, jusqu'à ce jour, le plus gros de ces traditions n'a pu être consigné par écrit. C'est pourquoi, dans un article récent[39], nous indiquions quatre étapes à parcourir dans la recherche philosophique africaine aujourd'hui. Ainsi, la première tâche est celle de la collecte de textes relatifs à des questions philosophiques (cosmologie, anthropologie, éthique, etc.) auprès des initiés et autres sages africains. Le cas échéant, l'on utilisera ce que j'ai appelé la « méthode des situations verbalisées » dans le cadre général de la « méthode de l'enquête philosophique sur le terrain »[40] en combinant la méthode socratique avec la méthode sociologique. Vient l'interprétation de la reconstitution d'un texte cohérent. Puis vient l'interprétation reconstructive et enfin la reconstruction créatrice face aux problématisations d'aujourd'hui et de demain.

Quant aux problématisations africaines d'aujourd'hui, qu'il me suffise de mentionner les problèmes de la « négritude » et du « socialisme » senghorien, du « consciencisme » de Nkrumah, de l'*Ujamaa* de Nyerere, de l'« authenticité » mobutiste[41]. En outre, il y a les problèmes posés par la philosophie du développement, de l'ordre socio-économique international, de la techno-science, de la bioéthique, de l'écologie, etc.[42]. De tous ces problèmes, nous requérons une thématisation « africaine », à partir des langues et de la situation africaines, en dialogue avec les thématisations qu'en fait la communauté illimitée des chercheurs et philosophes.

CONCLUSION

Il est urgent de philosopher *en* langues africaines. Mais il est encore plus urgent de philosopher *à partir* des langues africaines, et ce, dans un esprit d'hygiène intellectuelle et de fidélité critique à l'Afrique d'hier et d'aujourd'hui.

Autant il est urgent de philosopher en et à partir des langues et thématisations africaines traditionnelles dans un esprit de fidélité critique, autant il faut partir des problématisations africaines de l'heure : libération, développement, ordre socio-économique international, techno-science, bioéthique, etc.

Ce faisant, une place de choix sera accordée à ce qu'on appelle « recherche des fondements » et que j'appelle « recherche de l'incontournable » : philosophie analytico-pragmatique, philosophie des sciences, pragmatique trasncendantale, etc.

La particularité des philosophies africaines et non africaines est un appel vers un idéal de philosophie universelle qui, pour n'être pas réalisable dans un avenir prévisible, n'en est pas moins nécessairement et toujours déjà anticipée par le

caractère communicatif, autoréflexif et autotranscendant de toute philosophie particulière.

NOTES

1. Tshiamalenga Nt., *Denken und Sprechen. Ein Beitrag zum « linguistischen Relativitätsprinzip » am Beispiel einer Bantusprache (Ciluba)*, Frankfurt am Main, 1980 ; Whorf B.L., *Language, Thought, and Reality. Selected Writings*, éd. J. B. Carrol. New York, 1956.
2. Morris Ch. W., *Signs, Language and Behavior*, New York, 1948 ; Habermas J., « Was heisst Universalpragmatik ? » in Apel K.O. (éd.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976, p. 174-272.
3. Saussure F. de, *Cours de linguistique générale*, éd. Tullio de Mauro, Paris, 1976.
4. Chomsky N., *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge/Mass., 1965.
5. Habermas J., « Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz », in Habermas J., Luhmann N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp, 1971, p. 101-141.
6. Peirce Ch.S., *Collected Papers*, Cambridge/Mass., Harvard University Press, 8 vol., 1931-1960.
7. *Ibidem*.
8. Tshiamalenga Nt., « Langage et intérêt. Prolégomènes à une philosophie du développement », in *Recherches philosophiques africaines*, 11, 1985.
9. Apel K.O., *Transformation der Philosophie*, 2 vol., Frankfurt am Mein, 1973.
10. Si, chez Descartes, c'est Dieu, auteur des idées innées et garant de l'existence du monde, qui est, finalement, le véritable incontournable, chez Kant, Fichte, Schelling et Hegel, c'est la raison seule qui constitue cette existence ultime et incontournable. Cf. Bubner R. (éd.), *Deutscher Idealismus*, Reclam, Stuttgart, 1978.
11. Simon J., *Sprachphilosophie*, K. Alber, Freiburg/München, 1981 ; Rorty R. (éd.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago/London, 1967.
12. Tshiamalenga Nt., « Philosophie et cultures africaines. Clarification et projet culturel de société », in *Bulletin de théologie africaine*, 10, 1983, p. 239-250.
13. Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Frankfurt am Mein, 1981 ; Gripp H., *Jürgen Habermas*, UTB, Schöningh, Paderborn/München, 1984.
14. Tshiamalenga Nt., « "Pensée-langage" : le problème de la "relativité linguistique" », in *Revue philosophique de Kinshasa*, 1, 1983, p. 9-24.
15. Humboldt W. von, *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1903-1936.
16. Weisgerber L., *Die sprachliche Gestaltung der Welt*, Schwann, Düsseldorf, 1962.
17. Whorf B.L., 1956, *op. cit.*
18. Whorf B.L., *Sprache, Denken, Wirklichkeit, Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*, éd. P. Krausser, Hamburg, Rowohlts, 1976.
19. Apel K.O., 1973, *op. cit.*, vol. II, p. 330-357.
20. Tshiamalenga Nt., 1980, *op. cit.*, p. 33-102.
21. Wittgenstein L. (1921/22, 1966), *Tractatus logico-philosophicus* (TR) 4.
22. TR 4.0031.
23. Peirce Ch.S., 1931, *op. cit.*
24. TR 5-6.
25. Whorf B.L., 1976, *op. cit.*, p. 12.
26. Tshiamalenga Nt., « Une tradition philosophique africaine. De la "cosmogonie égyptienne" à la "Bible noire" » in *Bulletin de théologie africaine*, 12, 1984, p. 325-330.
27. Tshiamalenga Nt., 1983, *op. cit.*
28. Des exceptions sont possibles là où un philosophe épouse un contexte linguistico-culturel étranger au sien propre. C'est le propre d'une pensée acculturée comme l'est encore largement une certaine philosophie « africaine ». Mais cela peut être aussi un choix plus « conscient » comme ce fut, par exemple, le cas d'A. Shopenhauer face au bouddhisme.
29. Tshiamalenga Nt., « La vision "ntu" de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique », in *Cahiers des religions africaines*, 14, 1973, p. 175-197 ; Tshiamalenga Nt., « Langues bantu et philosophie. Le cas du ciluba », in *Philosophie africaine*, 1977, p. 147-158.

30. Lewandowski Th., *Linguistisches Wörterbuch*, « Sprachkontakt », « Language contact », « contact de langues », vol. III, 1976, p. 906-908.

31. Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, 1951, 1969, § 82, 125, 199, 202, 206, 217-219, 222, 227, 232, 235, 237, 380.

32. Quine W.V., *Word and object*, Cambridge/Mass., 1960, p. 27 ; Makkis D., *Quine und das Problem der Uebersetzung*, K. Alber, Freiburg/München, 1979.

33. Tshiamalenga Nt., 1980, *op. cit.*, p. 7-10.

34. Tshiamalenga Nt., 1983, *op. cit.*

35. *Langage et philosophie. Actes de la IVe semaine philosophique de Kinshasa*, 23-27 avril 1979, passim.

36. Tshiamalenga Nt., 1983, *op. cit.*

37. Tshiamalenga Nt., 1977, *op. cit.*, p. 147-158.

38. Tshiamalenga Nt., « Mythos und Religion in Afrika », in Koslowski P. (éd.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Civitas-Resultate, München, 1985.

39. Tshiamalenga Nt., « Les quatre moments de la recherche philosophique » in *Bulletin de théologie africaine*, 5, 1981, p. 71-81.

40. Tshiamalenga Nt., « La méthode de l'enquête philosophique sur le terrain », in *Actes de la VIIe semaine philosophique de Kinshasa*, 1983.

41. Senghor L.S., *Liberté I*, Le Seuil, Paris, 1968 ; Kwame N'Krumah, *Le consciencisme*, Payot, Paris, 1965 ; Nyerere J., *Freedom and Unity*, Oxford, Oxford University Press, London, 1962, Dar-es-Salam, Nairobi, Lusaka, Addis-Ababa ; voir *Ujamaa. The Basis of an African Socialism*, p. 162-171 ; Mobutu Sese Seko (Divers discours).

42. « Philosophie africaine et développement », in *Actes de la VIIIe semaine philosophique de Kinshasa*, 1985.

LA RELIGION, ÉLÉMENT FONDAMENTAL DE L'IDENTITÉ CULTURELLE BANTU

PAR GWA CIKALA MULAGO

Dans le cadre du thème général de ce colloque international, il m'a été demandé de traiter de la place et du rôle de la religion par rapport à l'identité culturelle des peuples bantu. Je le ferai en articulant mon exposé autour de trois points principaux : le rite et le symbole, le culte des ancêtres, la conception et le culte de Dieu. Je conclurai en soulignant la primauté de la religion dans la culture bantu.

LE RITE ET LE SYMBOLE [1]

Afin de découvrir la place et le rôle du rite et du symbole dans la vie du Muntu — et du Négro-Africain en général —, suivons-le dans les manifestations de sa vie depuis la naissance jusqu'à la mort, en nous arrêtant à quelques étapes de sa vie. Nous parlerons successivement de l'initiation clanique ou tribale, de l'initiation spirite, des rites de confession, de purification et de réconciliation, de la communion alimentaire et du pacte du sang, des cérémonies du mariage, des rites autour de la mort et des rites d'investiture.

Initiation clanique [2]

Qu'il s'agisse de l'initiation clanique ou de l'initiation spirite chez les Bantu et les Négro-Africains en général, les idées maîtresses sont celles de la mort symbolique, de la renaissance ou résurrection, de l'accession à un autre mode d'existence soulignée par l'imposition d'un nom nouveau et de l'entrée ou incorporation dans la communauté des adultes (initiation clanique) ou des membres d'une société religieuse (initiation spirite).

Le passage de l'enfant à l'âge adulte constitue une période critique dans sa vie. Dans plusieurs tribus bantu, une éducation intensive se fait à cette occasion,

et les rites accompagnant les changements physiologiques et l'éducation de cette période revêtent une grande importance pour l'individu et la société. L'individu passe par une nouvelle phase de sa vie, et ce passage est irréversible.

Voici, présenté schématiquement, les éléments de l'initiation clanique :

Séparation de la famille et de la communauté, et une retraite dans la brousse — Cette séparation est un symbole de la mort ; la forêt, la jungle, les ténèbres symbolisant l'au-delà.

« En certains endroits, on croit qu'un tigre vient et porte sur son dos les candidats dans la jungle : le fauve incarne l'ancêtre mythique, le Maître de l'initiation qui conduit les adolescents aux enfers. Ailleurs, le néophyte est censé être englouti par un monstre... Soulignons le symbolisme des ténèbres : dans le ventre du monstre règne la nuit cosmique ; c'est le monde embryonnaire de l'existence, aussi bien sur le plan cosmique que sur le plan de la vie humaine[3]. »

Cabane initiatique — Il existe souvent, dans la brousse, une cabane initiatique.

« C'est là que les jeunes candidats subissent une partie de leurs épreuves et sont instruits dans les traditions secrètes de la tribu. Or, la cabane initiatique symbolise le ventre maternel. La mort du néophyte signifie une régression à l'état embryonnaire, mais ceci ne doit pas être compris uniquement en termes de physiologie humaine, mais aussi, et surtout, en termes cosmologiques : l'état foetal équivaut à une régression provisoire au monde virtuel, précosmique, avant l'aube du premier jour...

La régression du candidat au stade prénatal a pour but de le rendre contemporain de la création du monde. Il vit maintenant non plus dans le ventre maternel, comme il vivait avant sa naissance biologique, mais dans la nuit cosmique, dans l'attente de l'"aurore", c'est-à-dire de la création. Pour devenir un homme nouveau, il doit revivre la cosmogonie[4]. »

Rituels qui mettent en lumière le symbolisme de la mort initiatique

« Chez certains peuples, les candidats sont enterrés ou couchés dans des tombes fraîchement creusées. Ou ils sont recouverts de branchages et restent immobiles, comme des morts. Ou on les frotte avec de la poudre blanche pour les faire ressembler aux spectres. Les néophytes imitent d'ailleurs le comportement des spectres... En plus des opérations spécifiques — comme la circoncision et la subincision —, en dehors des mutilations initiatiques (arrachage de dents, amputation de doigts, etc.), d'autres signes extérieurs marquent la mort et la résurrection : tatouages, scarifications[5]. »

Le symbolisme de la renaissance correspond à celui de la mort rituelle — Rites de purifications, « retour dans la communauté, destruction de la cabane et du camp, nouveau nom ».

« Les nouveau-nés ont oublié leur vie précédente ; ils ne reconnaissent pas leurs parents, ils ne savent plus la langue, ils portent un nouveau nom, etc. Ils reçoivent des "dons" ; souvent ils "aspergent" la foule. Le symbolisme de la renaissance mystique se présente sous des formes multiples. Les candidats reçoivent d'autres noms qui seront dorénavant leurs vrais noms. Chez certaines tribus les jeunes initiés sont censés avoir tout oublié de leur vie antérieure ; immédiatement après l'initiation, ils sont nourris comme de petits enfants, sont

conduits par la main et on leur enseigne de nouveau tous les comportements, comme à des bébés. Généralement ils apprennent dans la brousse une langue nouvelle, ou au moins un vocabulaire secret, accessible aux initiés. Comme on le voit, avec l'initiation tout recommence à nouveau. *Incipit vita nova.* Parfois, le symbolisme de la deuxième naissance s'exprime par des gestes concrets. Chez certains peuples Bantou, avant d'être circoncis, le garçon est l'objet d'une cérémonie connue sous le nom de « naître à nouveau[6]. »

Ainsi,

« Tous les rites de renaissance ou de résurrection, et les symboles qu'ils impliquent, indiquent que le novice a accédé à un autre mode d'existence, inaccessible à ceux qui n'ont pas affronté les épreuves initiatiques, qui n'ont pas connu la mort. Retenons cette particularité de la mentalité archaïque : la croyance qu'on ne peut pas modifier un état sans l'abolir au préalable ; en l'occurrence, sans que l'enfant meure à l'enfance. On ne saurait trop souligner l'importance de cette obsession du « commencement », en somme l'obsession du commencement absolu : la cosmologie. Pour qu'une chose soit bien faite, il faut procéder comme on a procédé la première fois ; or, « la première fois », cette chose — cette classe d'objets, cet animal, ce comportement — n'existait pas : lorsque, *in illo tempore*, cet objet, cet animal, cette institution sont venus à l'existence, c'était comme si, par le pouvoir des dieux, l'être surgissait du non-être.

La mort initiatique est indispensable au « commencement » de la vie spirituelle. Sa fonction doit être comprise par rapport à ce qu'elle prépare : la naissance à un mode d'être supérieur[7]. »

On peut résumer en trois phrases les rites initiatiques :

1 — Rites de séparation ;

2 — Situation marginale ;

3 — Rites de sortie.

En plus de ces éléments fondamentaux, on trouve d'autres aspects plus ou moins développés et accentués selon le contexte culturel :

— l'initiation aux traditions tribales ;

— l'initiation, parfois de façon dramatique, aux mystères de la vie sexuelle ;

— l'entraînement dans certaines pratiques professionnelles, comme, par exemple, la chasse, l'exercice militaire ;

— le sens social ; la dimension supra-individuelle et supra-terrestre ; le respect de la hiérarchie sociale ; la « participation à une vie totale » ;

— l'ensemble des rites, même hétéroclites, impressionne profondément les néophytes et, en général, ils en sortent avec une attitude changée vis-à-vis des réalités sociales ;

— le secret entoure l'essentiel des rites : défense de les révéler aux non-initiés. La vie et la procréation, l'unité et la communion de vie sont des choses sacrées qu'on ne peut « profaner »[8].

Avec le père X. Seumois disons que : « c'est dans les camps d'initiation que se fait véritablement l'éducation clanique. C'est là que se soude la cohésion qui

lie entre eux les membres du groupe, que s'apprend le sens de la solidarité, le respect des anciens, la discipline sur soi-même, l'empressement à rendre service. C'est là que les jeunes personnalités sont imbues d'un sens communautaire, que le clan apparaît comme ayant le primat sur l'individu. Aussi l'inititation à l'époque de la puberté est-elle l'épine dorsale de la vie clanique. Associée de près avec les idées religieuses, elle peut être appelée le cœur de la religion tribale[9]. »

Initiation spirite

En dehors des cérémonies à l'occasion de la puberté, préparant les adolescents à leur entrée officielle dans leur groupe social, il existe d'autres initiations moins accessibles à n'importe qui. Comme dans l'initiation clanique à l'époque de la puberté, « nous trouvons ici des rites de passage, symbolisant la mort à l'ancien mode d'existence et la renaissance à une nouvelle forme de vie, cette fois supra-normale, solidaire de celle de l'esprit auquel s'adresse le culte[10]. »

Dans ces cultes spirites « qui vénèrent, non pas des fétiches, mais des mânes apothéosés (secte des Baschwezi au Bunyoro, des Imandwa au Rwanda et au Kivu, des Bishegu en Urundi), l'initiation a pour but d'opérer l'union entre l'esprit et son adepte. Grâce à des pratiques à base de spiritisme et de médiumnité, l'esprit prend possession du récipiendaire, il en fait son suppôt, il se transpersonnalise en lui. Cette possession spirite n'est que transitoire, car elle n'a lieu qu'au moment de la cérémonie, mais la consécration de l'initié à l'esprit est indéfectible. Compté désormais parmi les familiers de l'esprit, son salut individuel est assuré, à savoir dès ici-bas la protection contre les maléfices et les contrariétés, dans l'autre vie, une félicité à joie sensible. L'initié communie désormais aux prérogatives de l'esprit auquel il s'est voué. Il est devenu un homme nouveau, sur le type, dans l'esprit, dans la dignité et avec les privilèges de l'esprit. Celui-ci s'insinue si profondément en lui et l'absorde si totalement, qu'il épouse sa cause et s'emploie à la faire triompher comme si elle était sienne. Cette transformation de l'homme entier... s'opère au cours et par le moyen des rites de l'initiation qui, par leur symbolisme de mort et de résurrection, siginifient la naissance à la vie nouvelle et supranormale[11]. »

Tout en disposant de certains scénarios qui lui sont en quelque sorte réservés, cette deuxième catégorie d'initiation utilise la plupart du temps les thèmes propres aux rites de puberté. Ces initiations spécialisées sont entreprises par certains individus qui désirent transcender leur condition humaine et devenir les protégés, les *alter ego*, les semblables des esprits supérieurs[12].

Un exemple typique de cette deuxième catégorie d'initiation est la société secrète de Lyangombe[13]. L'initiation s'appelle *kubandwa* (être pris en possession par l'esprit de Lyangombe), les initiés deviennent *mandwa*, titre qu'ils donnent également à leurs patrons célestes (cénacle d'une trentaine de personnes autour de Lyangombe, présentant l'aspect d'un clan). La société ne connaît pas de hiérarchie de juridiction ou de gouvernement avec officiers subalternes et chef suprême — le chef suprême étant Lyangombe lui-même, et, dans une réunion rituelle, son représentant visible —, mais elle est fondée constitutionnellement sur une indispensable hiérarchie d'ordre à deux degrés : les simples initiés ou débutants et les parfaits ou ceux dont la première initiation a été parachevée par le rite du deuxième degré. C'est parmi ces derniers qu'on recrute les ministres officiants. Le point culminant de l'intiation au mystère de Lyangombe est sans doute le moment solennel où l'esprit, par l'intermédiaire du parrain, son

représentant, noue avec le néophyte une alliance infrangible par des rites symbolisant l'union ; « il fait de lui son frère d'adoption par le rite du pacte de sang, son conjoint par le rite de l'hiérogamie, son convive par le rite du repas de communion au cours duquel l'esprit (i.e. l'initiateur médium) et le récipiendaire se mettent les mets dans la bouche l'un et l'autre ; l'initié devient pour l'esprit un autre lui-même[14]. »

Rites de confession, de purification et de réconciliation

Je me permets de reprendre ici cette conclusion de la seconde commission de la IXe semaine théologique de Kinshasa[15] : Pour comprendre les rites de confession dans la société traditionnelle, il faudrait partir du principe suivant : pour l'Africain, la parole est efficace ; elle peut être dévastatrice ou médicinale ; elle peut tuer ou vivifier ; elle peut rétablir à tout moment ce qu'elle a détruit en nous et autour de nous. Cette conception se situe dans le cadre d'une vision de l'homme saisi comme étant toujours en relation avec autrui. L'on peut dire que le but visé par l'aveu est la déculpabilisation, la réconciliation, la libération, la paix. L'aveu rétablit l'esprit de vérité, de clarté, d'harmonie au sein de la communauté. C'est pourquoi, après l'aveu du coupable, la peine de mort était rarement appliquée. Car l'aveu était considéré comme un signe de conversion, et son but ultime était de favoriser la récupération du coupable, de redonner au clan toute sa vitalité et permettre de repartir sur des bases nouvelles.

Multiples et diverses étaient les formes de l'aveu dans la tradition africaine. L'aveu pouvait être privé, semi-public ou public. La pratique de l'aveu privé où le coupable allait se confier au chef ou à un notable n'était pas inconnue dans la société traditionnelle ; on y recourait dans certains cas. Mais le plus souvent l'aveu était semi-public et se faisait alors devant les anciens ; il prenait parfois la forme d'un interrogatoire. Il y avait aussi l'aveu public, devant toute la communauté, tout le clan. Le chef pouvait aussi — et quelquefois avec des menaces violentes — exiger l'aveu d'une faute commise dans la communauté. Lorsque le chef lui-même commettait le mal, il devait en faire l'aveu, soit devant ses notables seuls, soit devant tout son clan, selon le genre de la gravité de la faute. Dans certains cas, le chef du clan ou du village faisait l'aveu au nom de toute la communauté coupable.

En ce qui concerne les rites de pénitence, de purification, de réconciliation et d'ascèse, leur but était d'obtenir le renforcement de la vie, la protection et la réussite, de restaurer l'harmonie rompue ou perturbée par la faute. Les occasions où intervenaient ces rites étaient : la naissance, les initiations claniques, le passage à la puberté, les fiançailles et le mariage, l'investiture d'un chef, la nouvelle lune, les semailles et la récolte, la chasse, la pêche et la guerre, les derniers moments d'un mourant et le deuil.

Communion alimentaire et pacte de sang[16]

La communion alimentaire n'a lieu qu'entre ceux qui sont ou veulent être en relations pacifiques, amicales et fraternelles. Manger ou boire avec quelqu'un signifie entrer en interaction vitale avec lui, laisser ses influences vitales s'échanger avec les nôtres. C'est pourquoi il faut écarter quiconque serait frappé de « tabou » : il contaminerait tous ceux qui mangeraient ou boiraient avec lui. Chez les Bantu, presque toutes les cérémonies à l'occasion du mariage, des sacrifices aux mânes des ancêtres, etc., se concluent par un repas de communion.

A l'investiture du roi du Bushi ou à l'occasion de son renouvellement annuel, appelé *mubande*, celui-ci fait envoyer à tous les chefs, sous-chefs et notables de sa juridiction un repas de communion ; être privé de ce repas serait un signe de prochaine déchéance.

Le pacte de sang, pratiqué entre les membres de clans différents, n'a de sens que si l'on pénètre son symbolisme. Pour mieux saisir celui-ci, il faut noter que le pacte de sang se pratique également entre le génie culturel, Lyangombe, et ses dévots. Ici, le sang lui-même est symbolisé par un liquide ayant l'apparence du sang. Le pacte de sang ne peut s'ajouter à l'union naturelle, mais il l'imite et s'efforce de l'étendre au-delà des limites familiales, claniques et tribales. Il dépasse ainsi le cadre racial et tribal et ouvre de vastes horizons à l'expansion et à l'élargissement de la famille. Se pratiquant entre le néophyte du culte du *kubandwa* et l'esprit du héros Lyangombe, rendu présent par et dans son ministre, il revèle les aspirations du Muntu à entrer en communion vitale avec le monde suprasensible, tout comme les offrances aux âmes désincarnées nous dévoilent son effort de demeurer en communion avec des réalités invisibles.

Si nous considérons, d'une part, la communion alimentaire qui se fait entre les vivants, et aussi entre ceux-ci et les morts, et d'autre part, le pacte de sang qui a lieu entre le néophyte de la société secrète de Lyangombe et le génie de celui-ci, ces pratiques demeurent inexplicables si l'on reste à leur surface. Les offrandes faites aux morts, le pacte de sang pratiqué avec l'esprit de Lyangombe, ne sont que des moyens d'entrer en contact avec eux, d'établir entre eux et les vivants un courant vital ; ainsi passe dans l'existence des esprits quelque chose de leurs dévots et réciproquement. « Le don fait jaillir un courant qui, depuis l'instant même du don, coule incessamment de celui qui donne à celui qui reçoit et réciproquement[17]. »

Il suffirait donc pour qu'il y ait le va-et-vient vital, que l'une des parties donne et que l'autre reçoive, mais on conçoit que, s'il y a de chaque côté le donner et le recevoir à la fois, le courant ne pourra s'en trouver que plus véhément. Cette dialectique du donner-recevoir est la même dans toute participation ou communion, repas communionnel ou pacte de sang. Le don est un point de rencontre, un trait d'union, un nœud de deux existences, un moyen qui permet l'écoulement vital réciproque de l'une dans l'autre.

L'offrande aux morts et le pacte de sang nous semblent être le sommet de la communion de nos Bantu. Envisagée à ses degrés inférieurs, cette communion-participation vitale se trouve présente dans tout échange de moyens vitaux, repas ou boisson en commun, dans tout don, et atteint son paroxysme du réalisme dans le pacte de sang, où l'on se donne réellement à son ami, l'on « s'entre-boit », l'on fusionne, l'on met en commun jusqu'au principe vital. On ne pourrait aller plus loin dans la communion-participation.

Cérémonies du mariage[18]

Après avoir considéré le mariage bantu comme un don exigeant la réciprocité, nous allons en relever les quatre caractéristiques principales.

Le mariage africain est un don exigeant la réciprocité[19]. — En Afrique et chez les Bantu en particulier, le mariage est conçu avant tout comme un moyen de continuer la lignée de l'ancêtre fondateur. Le lignage est important pour tout individu, car il constitue le foyer de solidarité où chacun trouve protection, aide, soutien, tout au cours de sa vie. Et pour que le lignage puisse remplir

efficacement ces fonctions, il faut qu'il soit fort, que ses membres soient nombreux. Le mariage d'un de ses membres ne concerne pas que lui et son futur conjoint, mais tous leurs « pères et mères », « frères et sœurs ». Ce futur conjoint est un étranger au lignage. Dans le système patrilinéaire, le plus commun en Afrique, cela signifie qu'une fille appartenant à un certain lignage fera bénéficier de sa fécondité un autre lignage, puisque ses enfants suivront la parenté de son mari.

Le groupe familial africain ne peut admettre que l'une de ses propres filles puisse se marier comme elle le veut et parce qu'elle le veut. Il ne peut l'admettre, parce que cette fille est dépositaire d'un pouvoir qui est d'importance vitale pour lui : elle est capable de devenir mère, de transmettre la vie à ses enfants. Cela ne veut pas seulement dire que pour se marier elle doit demander l'autorisation de son père. Ce qu'elle possède, le pouvoir de donner la vie, ne lui appartient pas à elle, mais à celui qui est son maître, son tuteur, son auteur au vrai sens, et dont elle porte le principe de vie. C'est lui qui disposera de ce principe merveilleux qui s'identifie à son être de femme. Cet auteur, ce sont les ancêtres, et c'est donc finalement son père juridique, qui porte et représente toute l'autorité de la lignée des ancêtres.

On voit dès lors que, lorsqu'une femme africaine se marie, elle subit une sorte de « novation ». Elle est introduite, en tant que capable de devenir mère, dans le sein d'une lignée amie, dans laquelle elle est appelée à jouer à son tour le rôle d'ancêtre, en vue de quoi elle passe de l'autorité de son père juridique à celle de son mari et de la famille de celui-ci, et leur cède ses enfants. Aux yeux de la tradition africaine, aucun principe ne lui permet d'opérer ce passage par elle-même : elle dépend de son père juridique qui est seul, comme représentant des ancêtres, à pouvoir disposer de sa fécondité, de l'avenir de sa race. Pour que le passage de sa situation de fille à celle d'épouse et de mère dans un autre lignage soit légitime, et puisse être agréé des ancêtres et sanctionné par le droit, il est nécessaire que ce soit son père juridique qui remette à cet autre groupe les droits qu'il a sur elle, puisqu'il est seul à les avoir. En d'autres mots, c'est réellement le père qui marie sa fille ; il la donne à un mari et à un lignage qu'il agrée, et c'est lui qui consent au contrat matrimonial.

Ayant attribué sa fille à un homme d'une famille amie, afin qu'elle lui engendre des enfants, le père de famille attend la contrepartie de son don ; le groupe dont il représente les intérêts a donné une épouse pour perpétuer une race qui n'est pas la sienne. Il faut que le groupe donneur ne soit pas réellement privé. Le cadeau d'une postérité appelle le cadeau d'une postérité. Ce qui préoccupe avant tout le lignage donneur aussi bien que le bénéficiaire du don, c'est d'assurer une descendance à la famille. Sous l'emprise de ces préoccupations et en vertu de leur économie particulière de don, tout le processus qui doit nouer le mariage se présente comme un échange réciproque de cadeaux entre deux lignages, et l'épouse est comprise elle-même comme objet principal parmi ces cadeaux. Ou plutôt les deux épouses, car on donne une épouse de son propre lignage pour en recevoir une d'un autre lignage, et obéir ainsi à la loi de l'exogamie. Ainsi le mariage africain est un don, mais un don qui exige la réciprocité.

La manière la plus directe d'atteindre ce résultat est la mariage par échange. Bien que pratiqué encore dans certaines sociétés de chasseurs et d'agriculteurs de la forêt équatoriale, ce vestige des temps anciens devient rare. Il s'agit de deux mariages jumelés : le lignage qui demande une épouse pour l'un de ses hommes

offre, en échange, une de ses propres femmes qui épousera un « frère » de la femme demandée. Ainsi, ni l'un, ni l'autre des lignages ne s'appauvrit. Mais ce jumelage a des inconvénients que pallie le mariage par compensation matrimoniale, qui existe partout en Afrique noire. Le lignage demandeur d'une épouse offre des biens au lignage donneur. Ces biens (par exemple des houes chez les paysans, du bétail chez les pasteurs) permettront au lignage qui accorde une fille d'en obtenir une autre au moment où un de ses hommes voudra se marier. Ainsi on évite la servitude des mariages simultanés et de la réciprocité étroite. Le circuit matrimonial est élargi, puisque le choix d'un conjoint n'est plus limité à un seul groupe de parenté.

Il faut toutefois avouer que depuis qu'on a pris l'habitude de compter les valeurs dotales en monnaie, leur destination coutumière n'est plus toujours nettement sentie et reconnue. Mais l'intention première de l'institution affleure sous la coutume actuelle, et les Africains modernes la retrouvent sous une forme ou une autre.

Caractéristiques du mariage bantu. — Quatre caractéristiques du mariage traditionnel bantu se dégagent d'une étude monographique menée notamment chez les Bakongo, les Mongo, les Baluba et les Bashi du Zaïre, ainsi que chez les Banyarwanda. En voici les principales[20] :

a) Le mariage bantu est une *alliance de deux lignages*, c'est-à-dire un contrat liant deux groupes de personnes, d'où son *caractère communautaire et social.*

« Pour comprendre les coutumes africaines relatives au mariage, il faut se souvenir qu'un mariage est essentiellement un remaniement de la structure sociale. On entend par structure sociale tout un ensemble de dispositions situant les personnes dans un ordre institutionnel. Du fait du mariage, certaines relations existantes, particulièrement celles de la femme vis-à-vis de sa famille, sont changées. De nouvelles relations sociales s'établissent, non seulement entre le mari et sa femme et entre le mari et les parents de sa femme, d'une part, ainsi qu'entre la femme et les parents du mari, d'autre part, mais aussi entre les parents du mari et ceux de la femme qui, des deux côtés, s'intéressent au mariage et aux enfants qui devront naître, espère-t-on, de cette union[21]. »

« Le mariage ici n'est l'affaire d'aucune autorité politique ni de l'État ; c'est un contrat entre groupes de personnes, les parents de la femme qui acceptent de donner leur fille à un homme, et les parents de celui-ci qui s'engagent à ce que les termes du contrat soient respectés[22]. »

On peut donc affirmer que, chez les Africains, et notamment chez les Bantu, le mariage n'est pas une démarche qui, à tout prendre, ne concerne qu'un jeune homme et une jeune fille : les deux communautés tout entières auxquelles ils appartiennent y sont engagées. Les jeunes gens qui se marient et consentent à vivre ensemble le font en tant que membres de deux familles, de deux lignages, et de ce fait, leur acte devient un acte communautaire et social. Les ancêtres fondateurs, les canaux qui ont propagé la vie du lignage, y sont invoqués et président, d'une présence invisible, les cérémonies. Le père de famille, conjointement avec son épouse, est le représentant des ancêtres ; c'est lui qui, en leur nom, bénit et sanctionne les démarches de ses enfants.

Le consentement des futurs époux se situe dans ce cadre communautaire et social. L'accord des parents conditionne le consentement du jeune homme et de la jeune fille. Le mariage a donc valeur de symbole : il signifie et réalise la pérennité et l'expansion de la vie de toute la famille, de tout le lignage, de tout

le clan ; vie qui tire son origine de l'ancêtre fondateur — et, par son intermédiaire, de Dieu —, vie toujours sustentée par lui.

Le mariage est également un lien unissant deux familles, deux lignages, deux clans, plus encore, introduction d'une famille, d'un lignage, d'un clan dans l'autre. Le gage d'alliance, appelé improprement « dot », est à interpréter dans ce sens. C'est le signe, le symbole et aussi l'instrument juridique et social de cette union entre deux familles, deux lignages, deux clans. Telle est bien la « dot », c'est-à-dire le gage d'alliance, en son sens primordial et négro-africain.

b) Le mariage bantu n'est pas un contrat conclu une fois pour toutes, mais plutôt un *processus dynamique et progressif* [23], dont le premier stade est normalement constitué par les fiançailles et le dernier par les formalités complémentaires. Ainsi le mariage procède par étapes et comporte, à chaque étape, des rites, des actions symboliques et des échanges de cadeaux entre les deux groupes. Le versement des gages d'alliance (dot) est un moment crucial et décisif dans le processus du mariage.

c) Le mariage bantu est une *source de vie*. Le mari y est considéré avant tout comme le père (ou futur père), la femme comme la mère (ou future mère) de leurs enfants. Ainsi on peut dire que dans le mariage africain l'aspect père-mère prévaut sur l'aspect époux-épouse. La femme et le mari ne sont vraiment époux que du jour où ils ont mis au monde leur premier enfant, surtout le premier enfant mâle.

Le mariage est donc considéré essentiellement comme source de vie. C'est la fécondité qui fait les époux pleinement époux, c'est par elle qu'ils prolongent leurs ascendants et se prolongent eux-mêmes dans leur descendance.

d) La quatrième note du mariage bantu est qu'il est *dans l'ordre du sacré et du religieux*. Il n'y a pas de mariage profane ou laïque. Déjà son rapport étroit avec le lignage considéré dans sa dépendance des ancêtres et de l'Etre suprême, de même les obligations morales qu'il fait naître, montrent cet aspect du mariage. Les rites des offrandes et des sacrifices aux mânes et les formules de bénédiction employées fréquemment par les parents en sont un supplément de preuve.

Chez les Bashi et les Banyarwanda, par exemple, depuis les démarches préliminaires jusqu'aux cérémonies complémentaires et au protocole postnuptial, tout baigne dans une atmosphère sacrale et religieuse. Le mariage bantu est *essentiellement religieux*.

Rites autour de la mort

Depuis la maladie jusqu'à l'enterrement et au-delà, la célébration de la mort nous fait découvrir ces traits communs à tous les groupes étudiés [24] :

— Une très grande importance est attachée à la célébration de la mort. Les Baluba disent que « l'on vit pour la mort ». Ainsi la vie et la mort sont conçues comme deux pôles de l'existence humaine.

— Les Bantu ont une foi ferme dans la survie et les relations réciproques entre les vivants et les trépassés. Il existe une interprésence entre les deux groupes.

— Tout décès affecte tous les membres de la communauté, et plus proche est la parenté, plus grande est l'affection. La mort souille tout, hommes et choses.

— D'où la période de deuil durant laquelle la vie est comme suspendue.

Comme une partie du groupe a été frappée, tout le groupe est menacé de mourir, est atteint par la mort.

— Les membres ainsi atteints doivent éviter les contacts avec le monde environnant : réclusion, cessation du travail, abstinence, continence.

— On réamorce la vie normale par des purifications rituelles, des repas funéraires, des rites de réintégration dans la société, la déposition du deuil.

— La mort ne marque pas la fin de l'homme : c'est un « passage » vers la terre des ancêtres. Le mourant et les vivants membres de sa communauté sont responsables de l'heureux déroulement de ce voyage :

Pendant la maladie et surtout aux derniers moments : recours aux ancêtres, réconciliation, derniers conseils, testament.

Au moment de la mort : viatique, équipement de ses armes, de ses outils, de ses instruments, symboles du rang social et de la dignité du décédé. Parfois, lorsqu'il s'agit d'un défunt d'un rang élevé, on le fait accompagner d'une partie de son bétail, de ses esclaves, voire de ses femmes.

Exigence d'accepter la mort. Les enfants en bas âges sont censés pouvoir revenir.

Emplacement de la tombe et mode d'enterrement différents d'après le sexe, l'âge, le rang.

— Malgré la hantise de tenir le défunt à distance, on est préoccupé de lui ménager des contacts avec les vivants : culte des morts.

— Du testament découle la prise au sérieux de la vie future.

— Le départ du défunt dans l'au-delà semble progressif ; il se fait par étapes, dont l'enterrement constitue le moment décisif. Avant l'enterrement, le trépassé fait plus partie de la communauté des vivants que de celle des morts, tandis qu'une fois enterré, il appartient plus à la communauté des morts.

— Le défunt se prolonge sur terre dans ses enfants, surtout dans l'héritier.

— Les grandes étapes de la célébration de la mort sont les suivantes :

- maladies, réconciliation, testament, derniers moments du mourant ;
- préparation du défunt au voyage : viatique, toilette, veillée ;
- enterrement ;
- deuil ;
- rites de purification ;
- levée du deuil et rites d'héritage ;
- fête des morts, commémoration et culte des ancêtres.

Rites d'investiture

La gamme des formes africaines de gouvernement est très étendue : de la chefferie aux limites modestes jusqu'aux empires à l'hégémonie s'exerçant sur de vastes régions. Certaines caractéristiques dessinant le contenu politique de l'africanité sont communes à toutes ces formes. « C'est en fonction des liens de sang que l'on était soumis à l'autorité lignagère du patriarche, c'est en fonction d'un accord entre les patriarches que l'on était soumis à l'autorité villageoise de leur collège. C'est en fonction du principe de la territorialité du pouvoir que l'on est soumis au chef[25]. »

Une autre caractéristique des gouvernements africains est leur forme monarchique. Le pouvoir suprême appartient à un homme. Et ce pouvoir suprême est sacré. Le souverain, de par sa charge, a une place privilégiée dans l'univers des forces du monde. Il y participe plus que les hommes ordinaires, car

il représente son peuple, il s'identifie à lui, il est mystiquement sa communauté. Partout le pouvoir politique est considéré dans sa signification vitale, c'est-à-dire en relation avec la conception philosophique du monde. Le chef idéal est, de par ses fonctions, un intermédiaire indispensable entre la vie du monde et sa communauté. Il est un canal du courant vital qui, lorsqu'il n'est plus à même de remplir efficacement son office d'intermédiaire, doit s'effacer. « Même pour les rois, la collectivité des hommes, elle-même insérée dans l'ordre de la nature, prime l'individu[26]. » Le monarque (chef ou roi) est entouré de différentes personnes sans lesquelles il ne pourrait exercer ses prérogatives suprêmes. Au point de vue de l'analyse sociologique, c'est toujours un groupe qui gouverne.

On devient monarque par hérédité. Chefs et rois se réfèrent d'abord à leur généalogie pour affirmer leur légitimité. Et la généalogie idéale est celle qui permet de remonter en ligne directe jusqu'au fondateur de la dynastie. Mais la rigidité du principe héréditaire est tempérée par la pluralité des successeurs ; « la marge d'incertitude joue en faveur du candidat le plus habile à assuter l'appui des groupes influents[27]. »

Par le rite de la succession qui lui transfère tous les droits et devoirs de son père, le nouveau chef de famille prolonge son prédécesseur et tous ses ascendants. Chez les Bashi, il porte désormais le nom de son père défunt. Le chef de la branche aînée ou le patriarche prolonge le fondateur du clan et tous ses descendants. Et dans les formes de gouvernement centralisé, le grand chef ou le roi cristallise et symbolise tout pouvoir et toute autorité. C'est un porteur de puissance, une main dont la puissance fait usage.

Si vous demandez à quelqu'un comment on devient chef d'une communauté, il semble bien qu'il vous répondra qu'on le devient résiduellement, par le décès des autres anciens qui avaient la préséance et parce que l'on demeure le plus âgé des survivants du clan, ou parce qu'on a été désigné par son prédécesseur ou les anciens du clan. Mais cette réponse est insuffisante et même inexacte. « On devient chef de clan... par un accroissement interne de la puissance vitale, élevant le *muntu* du patriarche à l'échelon d'intermédiaire et de canal des forces, entre les ancêtres d'une part, et la descendance avec son patrimoine d'autre part[28]. »

Dans la conception des Bantu, il s'agit d'un changement censé ontique, d'une transformation profonde, d'un nouveau mode d'être[29]. Ce nouveau mode d'être modifie, ou mieux adapte l'être intime à vivre et à agir selon sa nouvelle situation, c'est-à-dire à se comporter comme les ancêtres, à les prolonger dignement. L'investiture qui remet à l'héritier les possessions de ses prédécesseurs est le rite qui veut produire cette modification interne.

> « Le Roi n'est pas un homme...
> Il est homme avant sa désignation au trône ;
> Mais une fois nommé, il se sépare de la noblesse ordinaire
> Et il obtient une place à part...[30]. »

Oui, avant sa désignation, avant son investiture qui le consacre et le transforme, le roi n'est qu'un simple mortel, un homme comme les autres. Le doigt de Dieu et celui des ancêtres viennent-ils de le désigner pour prendre le gouvernement de son peuple, il se produit en lui, de par cette désignation même que consacre l'investiture, un changement total, un changement de cœur. Que s'est-il passé ? Toutes les énergies vitales, tous les courants du sang de ses

ancêtres, toute la vie déposée en eux par Dieu pour qu'ils la perpétuent et la fassent fructifier, ont fait irruption sur ce mortel et ont tellement renforcé son être, son *ntu* qu'il est devenu comme la synthèse des ancêtres et l'expression vivante de l'Etre suprême et de sa munificence divine. Cela est vrai aussi, toutes proportions gardées, des chefs ou sous-chefs subalternes, jusqu'aux simples chefs de clan et aux pères de famille. La succession est toujours conçue comme une modification ontique, un renforcement vital, un « passage » de quelque chose des parents décédés dans leurs successeurs.

De même qu'il peut y avoir un accroissement d'être, il peut arriver également que l'être soit vitalement diminué. Si le roi n'est plus un homme après sa désignation, il redevient un simple mortel quand les ancêtres, représentés par leurs descendants — le peuple — et ne tenant compte que des intérêts et du bien-être de ceux-ci, lui retirent leur confiance.

★

Sous quelque aspect qu'on le considère, le symbolisme[31] nous paraît comme l'effort de l'esprit humain cherchant un contact avec la puissance, avec le monde invisible ; il semble aussi briser les limites du « fragment qu'est l'homme au sein de la société et au milieu du cosmos » : c'est un effort d'unification. D'où les trois éléments que comporte le concept de symbole.

1° *Quelque chose de sensible* : être vivant, comme par exemple, le roi qui symbolise l'unité nationale et l'autorité divine ; le patriarche qui symbolise l'autorité des ancêtres sur leur descendance ; le totem, le symbole de l'unité clanique, etc. ; parole, mot, comme le nom de l'ancêtre, les noms des personnages puissants, des animaux, des matières, etc. ; actions et gestes, comme l'imitation des faits et gestes de quelqu'un.

2° *Le rôle hiérophanique* ou *contact avec une puissance invisible* : L'homme en quête de moyens de renforcement vital se heurte au monde, aux « choses » qui en réalité ne sont pas « choses ». Car en vérité des « choses » il n'y en a pas ; « il y a seulement des canaux et des réservoirs qui, le cas échéant, peuvent contenir la puissance. L'alternative se présente donc ainsi : ou les « choses » que l'homme rencontre sont des récipients qu'il doit remplir de puissance... ; en ce cas, c'est une action magique qui s'exerce, l'homme y figure en quelque sorte comme créateur sinon des choses, du moins des puissances qui leur confèrent la vie. Ou les choses sont des créatures, *creaturae*, c'est-à-dire qu'elles dépendent directement de Dieu et qu'à tout instant Dieu peut leur insuffler une nouvelle vie, les munir d'une potentialité nouvelle ; il fait des « choses » les instruments de sa puissance, il les transforme et les crée à nouveau. C'est ainsi qu'un acte, une parole, une personne peuvent en tout temps devenir « puissants » soit de par le plein pouvoir de l'homme qui, de vive force, y introduit la puissance, soit de par le plein pouvoir de Dieu, le Créateur[32]. »

Ainsi le symbole a pour but de mettre en contact avec des puissances et des forces invisibles, en vertu d'une certaine correspondance ou ressemblance, d'une relation de signification ou d'analogie. Il s'établit entre l'être symbolisé et celui qui entre en contact avec lui, par l'intermédiaire du symbole, un courant et un échange de vie et d'énergie vitale. De la sorte, l'activité la plus élémentaire de la vie peut être portée au sublime, lorsqu'elle est découverte « jusqu'au point où elle touche au divin », en entendant le « divin » dans le sens de tout ce qui a

pouvoir de communiquer, d'accroître et d'influencer la vie d'une façon supérieure à la façon humaine.

3° *Le rôle unificateur et effectif* : L'être symbolisé est tellement présent et uni à son symbole, dans l'ordre opératif du moins, qu'il lui devient possible d'exercer son action et son influence, tout comme si l'espace et le temps n'existaient pas. De la sorte, son action peut atteindre quiconque prend contact avec le symbole.

Le symbolisme se présente comme un « langage » à la portée de tous les membres d'une communauté et inaccessible aux étrangers, un langage qui exprime les rapports de la personne qui porte le symbole avec la société et le cosmos, un langage qui « solidarise la personne humaine d'une part avec le cosmos, et de l'autre, avec la communauté dont il fait partie, en proclamant directement aux yeux de chaque membre de la communauté son identité profonde[33]. »

Cette fonction « unificatrice » est d'une très grande importance, car « un symbole révèle toujours, quel qu'en soit le contexte, l'unité fondamentale de plusieurs zones du réel... Ainsi, d'un côté, le symbole continue la dialectique de l'hiérophanie, en transformant les objets en *autre chose* que ce qu'ils semblent être à l'expérience profane... ; d'un autre côté, en devenant symboles, c'est-à-dire signes d'une réalité transcendante, ces objets *annulent leurs limites concrètes*, cessent d'être des fragments isolés pour s'intégrer dans un système ; mieux encore, ils incarnent en eux, en dépit de leur précarité et de leur caractère fragmentaire, tout le système en question. A la limite, un objet qui devient un symbole tend à coïncider avec le *tout*, de même que l'hiérophanie tend à incorporer le sacré dans sa totalité, à épuiser, *à elle seule*, toutes les manifestations de la sacralité[34]. »

Il ne faut cependant pas conlure, de cette tendance unificatrice du symbolisme, à une sorte de confusion, comme si intégrer équivalait à fusionner. Le symbolisme permet le passage, la circulation d'un niveau à l'autre, d'un monde à l'autre, en intégrant tous ces niveaux et tous ces plans, *mais sans les fusionner*. La tendance à coïncider avec le tout doit être entendue comme une tendance à intégrer le « tout » dans un système, à réduire la multiplicité à une « situation » unique, de manière à la rendre, du même coup, la plus transparente possible[35].

L'expérience symbolique signifie donc « non pas tant moi *et* le monde que moi *dans* le monde ». Elle opère l'abolition de la dualité entre l'homme et le monde pour tendre à l'unification[36].

LE CULTE DES ANCÊTRES

Le culte des trépassés est, dans la vie spirituelle des Bantu, d'une importance capitale. Son monopole dans la vie extérieure est tel, qu'il semble, si l'on y regarde de plus près, constituer toute leur religion. Deux croyances fondent ce culte : la survivance de l'individu après la mort et l'échange de rapports entre les vivants et les morts. Cette double croyance a une valeur d'axiome et ne connaît pas de sceptiques.

La survie, dans la croyance des Bantu, n'est pas la persistance et la préservation en son intégrité d'un élément du composé humain, mais une renaissance, l'éclosion d'un germe, d'un être nouveau, *mu(ba)zimu* (Banya-

rwanda, Barundi, Bashi), *mu(ba)kishi* (Baluba), *bo(be)kali* (Mongo), issu du premier et assurant le prolongement de l'ancienne personnalité. La vie des trépassés est sans fin et n'aboutit pas à une seconde mort définitive. Et ceci vaut pour tous : grands et petits « vivent » éternellement. Le culte qu'on leur rend n'a pas pour but de prolonger leur vie. Qu'ils soient honorés ou non, les trépassés ont une vie qui ne finit jamais.

Le comportement vis-à-vis des morts est différent « selon qu'il s'agit des défunts amis, familiers, gens du dedans, ou des défunts hostiles, ulcérés, expulsés du milieu familial, gens du dehors ». Les premiers, ce sont, avant tous les autres, les ascendants directs, hommes et femmes, les anciens ; ceux qu'on a inhumés pieusement, époux et épouses, frères et sœurs, enfants ; ceux qui sont morts en paix avec leurs proches et dont le souvenir se conserve serein. A condition qu'on ne les néglige pas, on n'a rien à redouter de ceux-là.

« La manœuvre est autrement délicate s'il s'agit de désarmer les *bazimu*... De ceux-là on a tout à craindre, et c'est à eux... qu'on attribue, ainsi qu'aux envoûteurs et ensorcelleurs, le déchaînement des maux dont on souffre. » Il faut les amener, par astuce, à déposer les armes ou les repousser brutalement loin des lisières de l'habitation. Les premiers peuvent être assimilés aux *mânes*, les esprits bons des Etrusques et des Romains, et ils jouent ici le rôle des dieux lares et pénates ; les seconds remplissent des fonctions analogues à celles des lémures, larves, harpies[37].

Une récente enquête menée par le professeur Mufuta Kabemba confirme cette affirmation : « Tous les morts ne font pas partie des mânes, est-il affirmé unanimement. Ce sont les hommes qui ont bien vécu sur la terre, les hommes qui ont été sensibles aux problèmes des autres et ceux qui ont procréé qui font partie des mânes[38]. » Ainsi, chez les Bakongo, pour compter parmi les mânes (*bakulu*), il faut avoir pratiqué les lois, ne s'être rendu coupable ni de vol, ni de débauche, n'avoir été ni colérique, ni querelleur, et n'avoir pas trempé dans la sorcellerie. Les *bakulu* n'admettent pas, dans leurs villages, des malfaiteurs. Par conséquent, tous les membres de la famille, du clan, ne sont pas *bakulu* après leur mort[39].

A propos du culte rendu par les Bantu à leurs ancêtres, il y a lieu de distinguer :

Le culte quotidien

Tous les membres défunts sont censés être réellement présents. Ils conservent, bien que d'une manière mystérieusement spirituelle, leurs besoins physiques et moraux. D'où la nécessité du culte quotidien.

Mange-t-on en famille ? On ne manquera pas de donner quelque chose aux membres défunts. Boit-on ? Il faut offrir quelques gouttes aux morts. « La quantité n'importe pas, puisque c'est de l'ombre essentielle de ces aliments que leur *muzimu* se nourrit[40]. » On offre aux défunts ce qu'ils aimaient de leur vivant. On subvient à leur distraction, à leur consolation, à leurs joies. « Un bon fils tient à cœur de prouver à son père, à son grand-père, le *nyiragitshumbi*, qu'il reste indéfectiblement fidèle aux traditions de la famille. Il s'étudie à le continuer, à le faire revivre en tout. Il s'habille comme lui ; il adopte ses goûts, ses habitudes ; il porte sa parure et sa lance ; il le plagie pieusement. A-t-il été chasseur, il le sera aussi : avant de se mettre en campagne, il lui présentera ses

chiens et au retour il lui offrira son gibier ; s'il a été pasteur, il fera défiler devant lui le troupeau et traira les vaches pour lui...[41] »

Le même souci se retrouve chez les Mongo. Là-bas aussi les âmes désincarnées restent en contact étroit avec leur parenté vivante. S'intéressant à toute la vie de leur famille, de leur clan, elles prennent part à toutes les fêtes et, d'après la croyance populaire, elles viennent chaque soir au village pour se chauffer aux foyers et manger les restes des repas. Il faut pourvoir au ravitaillement des défunts. C'est pourquoi, avant de boire, on leur fait une libation, et on leur laisse une petite part des repas, des récoltes, du foie du gibier et des victimes immolées. Mais il faut faire remarquer que les Mongo ne posent jamais de vivre sur les tombes de défunts[42].

Chez les Baluba, il existe un geste non obligatoire, habituel à certaines personnes, et aux vieux en particulier, qui consiste à déposer un échantillon de nourriture au début de chaque repas, afin d'y faire participer les esprits des ancêtres. Ce geste a également valeur de bénédicité[43].

L'offrande et le sacrifice

On peut considérer deux formes de culte : l'offrande, qui consiste à déposer une boisson, une nourriture ou un autre élément en présence d'un défunt, et le sacrifice où est immolé un animal dont l'ombre est offerte à l'esprit.

D'une part, tout ce qui arrive d'heureux est un don des ancêtres, et d'autre part, il faut associer les parents défunts à tous les événements et à toutes les activités de la vie. Ainsi, tout ce qui revêt une certaine importance est une occasion pour entrer en contact avec les ancêtres. Lorsque la famille s'enrichit d'un membre nouveau, par le mariage ou la naissance, ou qu'un événement heureux d'un autre ordre vient réjouir la famille, on sacrifie aux ancêtres pour les remercier et leur demander de continuer à étendre leur protection.

Certains sacrifices sont périodiques et coïncident avec les semailles ou les récoltes. On sacrifie également lorsque les travaux, comme le commerce, l'élevage, la pêche ou la chasse, ont porté leurs premiers fruits. Chaque fois qu'un des enfants apporte à son père ou à son aîné de la famille l'offrande des revenus d'un travail personnel en paiement de sa force de travail, il faut sacrifier aux ancêtres. En cas de malheur, de maladie, de mort inopinée, on offre des sacrifices aux ancêtres pour apaiser leur courroux, s'ils sont censés en être les auteurs, ou pour découvrir la cause du mal. L'obligation d'offrir un sacrifice peut également provenir d'un vœu fait aux ancêtres et qui a été exaucé.

Le ministre principal du culte aux ancêtres est normalement le chef de famille, mais souvent on distingue le culte rendu aux ancêtres mâles, où les rites sont accomplis par le mari, et le culte dû aux ancêtres femelles, qui incombe à la femme[44].

Les parentales annuelles familiales et claniques

Dans plusieurs groupes bantu on célèbre la fête annuelle des morts. La célébration peut se faire au niveau familial, clanique ou même tribal.

« Mais il y a surtout une espèce de commémoration des morts, une fois l'an, pendant le mois où tombe l'anniversaire du décès. Ce sont les *dies parentales* des Romains, les *anthéstéries* des Grecs, les *silicernia* (repas mortuaire), les *sraddos* des habitants des Indes. Comme partout ailleurs, ces oblations sont, au Burundi, un devoir strict auquel le fils (ou le petit-fils) ne peut se dérober[45]. »

« Une fois l'an le moins (...) le chef de famille célèbre en l'honneur de tous les trépassés de la mesnie la fête que les Romains appelaient *parentales*... Dans le nord du Ruanda (...), pays où l'organisation tribale et la propriété collective se sont mieux défendues, on célèbre des parentales de clan (...). Le caractère religieux de ce culte des ancêtres s'accuse dans l'expression de *gusenga abazimu* (révérer les esprits), qui est couramment usitée, ce terme de *gusenga* (...) étant employé dans le sens d'« adorer » quand il doit signifier l'hommage rendu à Imana[46]. »

Lorsqu'il s'agit des *bazimu* morts en paix avec la famille, l'offrande et le sacrifice se feront suivant les possibilités de famille. Et pour les gens simples, ce sera ordinairement un taureau avec plusieurs cruches de « vin de bananes ». Mais, s'il s'agit des *bazimu* hostiles, on ne leur sacrifie que pour se mettre à l'abri de leurs intrigues. On a, à l'aide du devin, identifié le mystérieux agresseur. Si le *muzimu* est étranger à la famille et au clan, il faut procéder à la fortification de la maison et se munir de talismans et amulettes pour briser son élan ; il faut invoquer l'intervention des ancêtres, afin qu'ils opposent leurs forces à celles de l'injuste agresseur. Mais vis-à-vis des frères de sang, des membres du clan irrités en raison des torts qu'on leur a causés, on procéderait autrement. Puisque ce sont des familiers, on ne peut s'en défaire, en vertu de la participation à la même vie, au même sang qui coule dans les veines des membres de la famille. Il faut absolument se réconcilier, les « dérider », les faire rire.

On a fait le vœu de réparer, il faut l'exécuter par l'offrande et le sacrifice-immolation, et faire un festin en l'honneur du *muzimu* qui se contentera, pour sa part, du principe vital de la victime, dont l'ombre n'est que le rejaillissement extérieur.

Il peut arriver que la gravité du dommage subi par le *muzimu* exige plus qu'un simple festin. Si, par exemple, il s'agit de la perte de la vie, il faut une vengeance de sang, seule capable de réparer la faute. Encore ici c'est au devin de donner l'oracle. Dans ce cas, il faut recourir au rite de l'« expiation vicaire »[47] et sacrifier une victime animale substituée au coupable, sur laquelle s'épuisera la colère du *muzimu*[48].

Chez les Bakongo, la cérémonie de la fête des ancêtres (*bakulu*) comprenait trois actes bien distincts : l'avertissement aux *bakulu*, la présentation des animaux destinés à la fête et la solennité elle-même qui se prolongeait une huitaine de jours[49].

Les parentales dynastiques

Dans les sociétés centralisées, la cour n'est pas seulement la capitale politique et administrative, mais aussi la capitale religieuse. Le *mwami* (roi, grand chef) doit donner à la fois le précepte et l'exemple. C'est donc à la cour que la liturgie des morts recevra son plus ample développement et ses formes les plus expressives. « Le culte des ancêtres étant de par sa nature un culte domestique, c'est lui, le chef (...), quel que soit son âge, qui en est le ministre. Il est à la fois seigneur, suzerain et grand chef (...) en compagnie de sa mère associée au pouvoir. Comme le pays reçoit le contrecoup, soit des bénéfices, soit des maléfices visant le souverain, le peuple est directement intéressé aux rites qui attirent les uns et conjurent les autres. » Par là le culte de la cour prend un caractère semi-officiel et national. On dira donc que le chef sacrifie à ses ancêtres

en son nom particulier et pour ses besoins personnels et familiaux en même temps qu'au nom et pour les besoins de la tribu tout entière[50].

Comme les chefs de famille, ses sujets, le roi solennise lui aussi, une fois l'an, la commémoration de tous les trépassés de la dynastie. Les chefs subalternes doivent y être présents, entourés de leurs principaux vassaux, portant chacun un présent, tribut d'hommage obligé[51]. Toutes ces cérémonies se déroulent, cela s'entend, avec plus de solennités que celles des parentales annuelles chez les gens ordinaires. Ces rites ont pour but la réparation des fautes commises contre les membres de la lignée du monarque.

Chez les Bashi, les chefs sacrifient ou font sacrifier au *bujinji* (bois sacré et cimetière réservé aux princes de sang royal et aux premières femmes des grands chefs du pays)[52]. Bien qu'il n'y ait rien de prescrit quant au temps liturgique où doit se célébrer le culte privé ou public, il existe chez les Bashi une fête, appelée *mubande*, qui a lieu chaque année vers le mois de mars ou d'avril. A cette fête, on consulte les ancêtres pour savoir si le roi régnant doit ou non être maintenu au pouvoir. C'est également la fête des semailles, parce que, si le roi peut continuer à régner, il donne alors l'autorisation de semer le sorgho[53].

★

Concluons ce chapitre en soulignant le rôle de la religion des ancêtres. Le lien vital qui unit entre eux les membres d'une même famille, d'un même clan, est indissoluble : il demeure même après la mort. Les défunts du dehors, on peut s'en débarrasser en fortifiant l'enclos, en invoquant le secours des mânes des ancêtres ; on peut les chasser de chez soi. Quant aux défunts du dedans, il faut absolument vivre en amitié et en paix avec eux ; et s'il y avait mésentente entre eux et les membres vivants de la famille ou du clan, il faut, coûte que coûte, se réconcilier avec eux ; car la parenté, le sang, constitue un lien perpétuel. La famille, le clan, la tribu se prolongent dans l'au-delà : une même vie participée des ancêtres coule dans les vivants, et son renforcement, son augmentation ou sa diminution intéressent ceux qui l'ont transmise et dépendent de leurs influences, médiatrices et secondaires par rapport à Dieu, il est vrai, mais efficaces.

Entre vivants et trépassés, il n'y a pas de séparation, mais continuité. Le monde des esprits et le monde visible se trouvent réunis, les vivants étant en continuelle participation et communion avec les morts, et ceux-ci étant réellement présents parmi les vivants[54].

Cette conception des relations entre les vivants et leurs ancêtres trépassés constitue une force sociale et spirituelle de la communauté : « Il semble que tout ce qu'on a écrit sur la bienfaisance du culte des ancêtres dans la cité antique, chez les modernes Chinois et Japonais, doive se dire pareillement du sujet des Noirs africains. La religion des morts est en quelque sorte la mystique des devoirs des individus à l'égard de la famille, du clan et de l'Etat. Elle canonise le respect et l'autorité à tous ses degrés, à commencer par celle des parents (...). Le culte des ancêtres, qui cimente l'union entre les individus, qui suscite le dévouement à la chose commune, qui favorise la natalité, qui confère au chef un prestige sacerdotal, y représente la force spirituelle, sinon en soi la plus haute, du moins la plus agissante[55]. »

Dans une récente enquête portant sur vingt groupes ethniques du Zaïre, tous, sauf un, situés au sud de l'équateur et de langue bantu[56], le professeur Mufuta Kabemba fait remarquer que seul le sous-groupe Ndembo, appartenant à l'ethnie Lunda (Shaba), ne connaît pas l'Etre suprême. Même si cette information est exacte[57], on peut conclure que, pratiquement, tous les Bantu ayant fait l'objet de l'enquête connaissent Dieu, puisque les Ndembo font partie des Lunda.

Pour ma part, j'ai étudié monographiquement cinq groupes bantu[58], et j'ai abouti à la conclusion que la conception de Dieu chez ces peuples est l'une des plus pures. Contentons-nous ici de relever les grandes lignes de la conception de Dieu chez les Bantu et de dire un mot sur le culte qu'ils lui rendent.

Attributs de Dieu[59]

Dieu est la source première de toute vie et de tout moyen vital. — Il est la plénitude même de l'être. « Par-dessus toute force est Dieu, Esprit et Créateur, le *muine bukomo bwandi*, celui qui a la force, la puissance par lui-même. Il donne l'existence, la substance et l'accroissement aux autres forces. Vis-à-vis des autres forces il est "celui qui accroît la force"[60]. » Dieu est le participable imparticipé, le principe non principié de tout être et de toute vie. En langage scolastique, on dira que Dieu est la cause efficiente première de l'être. Expliquons-nous.

Il faut nettement distinguer la causalité résultant de la communication-participation de vie et la causalité efficiente basée sur la communication-participation de moyens vitaux.

Pour ce qui est de la communication-participation vitale, l'homme, le *ntu* humain, a pour cause immédiate, transmetteuse de vie, dans la ligne verticale, ses parents, ses père et mère. Les parents eux-mêmes ont reçu leur *ntu* de leurs ascendants, jusqu'à l'ancêtre fondateur du clan, qui, lui, a reçu sa vie directement de la vie incréée, du *bonheur par essence* (= Imana des Banyarwanda et des Barundi), du *Principium et Finis* de toute vie et de tout être (= Nyamuzinda des Bashi)[61]. Dans la ligne horizontale, tous ceux qui communient à la vie émanée d'une même source, immédiatement ou médiatement, pleinement ou partiellement, deviennent intercauses et exercent, les uns sur les autres, une causalité censée réelle, suivant un certain ordre hiérarchique : c'est le cas des membres d'une même famille, d'un même clan, des familles et des clans alliés.

Pour ce qui concerne la communication-participation de moyens existentiels, il ne s'agit plus d'une causalité productrice de vie, mais d'une causalité efficiente productrice de moyens vitaux. Ces moyens sont toutes les opérations, tous les objets qui mettent en contact avec le monde invisible ; ce sont tous les moyens naturels et « supra-naturels » de conservation et de renforcement de la vie. Tous ces moyens ne puisent leur efficacité, en fin de compte, que dans l'Efficient premier, la source première de toute vie et tout être. Sur ce point, les Bantu sont catégoriques[62].

Transcendance de Dieu. — Pour bien saisir la transcendance de Dieu chez les Bantu, il faut souligner le fait que l'Etre suprême, « principe non principié », n'est pas inclus dans les catégories des êtres ou *ntu*. « Ces derniers sont conçus comme à priori principiés[63]. » Les catégories du *ntu* ne contiennent que les êtres participés, principiés, créés. L'Etre imparticipé, non principié, n'est pas le *ntu*,

bien qu'il soit la source, le père des hommes et de tous les êtres[64]. « Il n'est pas un *Etre*, c'est-à-dire une *essence*. Lorsque tel ethnologue l'appelle l'*Etre* suprême, il est un hérétique pour les Bantu, car il affirme que le pré-existant a surgi dans l'exister, qu'il n'était pas l'Eternel, qu'il est soumis au mouvement. Les Bantu l'ont exclu des catégories *Etres* (ou *ntu*) qui, lorsqu'ils passent du degré de l'essence à celui de l'existence, sont des *commençant-à-exister*, lesquels se caractérisent ainsi par le fait de ne pas inclure dans leur *essence* = *ntu* le degré de l'exister. De ce fait, à leurs yeux, lors même qu'ils passent au degré de l'exister, celui-ci n'est pas du même ordre que celui du pré-existant : il y a entre les deux une simple analogie. Etant donné, en conséquence, qu'il est le *nécessairement-existant*, il est le *tout-autre*, vis-à-vis des autres existants[65]. »

Cette transcendance de Dieu est soulignée par la littérature orale des Bantu, et particulièrement par les proverbes. Pour exprimer que Dieu est au-dessus de tout besoin, les Bashi disent que *Syamuzinda tue une génisse, mais ne la mange pas*. Il n'a aucun besoin de nos offrandes matérielles, puisque *Pour celui qui apporte des vivres à Nyamuzinda, verser par terre équivaut à faire arriver*. Les Banyarwanda nous signalent que l'*Amulette ne prévaut pas contre Immana*. Dieu est vraiment transcendant, et les Mongo en sont bien conscients : *Celui qui plane au-dessus de nous, c'est Njakomba* et *Personne ne surpasse Njakomba*. Le *kimpa* (chant rythmé) des Bakongo chante cette réalité : *Le vieux prend tout ce qu'il peut ; le jeune homme aussi. Mais au-dessus de tout règne Nzambi Mpungu*. Il est le grand indépendant, celui sur l'ordre duquel tout arrive : *Cyitegetse*, comme l'apellent les Banyarwanda.

Dieu est le Créateur de toutes choses. — C'est là une vérité admise de tous et qui ne doit pas nous retenir longtemps. Légendes et contes parlent de Dieu comme d'un créateur, et le terme employé est très souvent technique, réservé à certaines actions artisanales ou artistiques. Plusieurs des noms de Dieu expriment l'idée de création : Kabumba (Mbumbi), Lulema (Mulemi, Rurema), Mbonda, Muungu (Mulungu, Lungwe), Rugira, Ruhanga (Nyamuhanga), etc.

« L'esprit existe, disent les Baluba du Shaba, le Créateur qui créa les montagnes et les vallées[66]. » « O Esprit, Père-Créateur, le prient-ils, Dieu qui crées par Toi-même, qui as créé la terre et les animaux qui y vivent[67]. » Dieu est donc reconnu comme Créateur, « mais en outre, il crée par lui-même ; personne d'autre n'intervient ; il crée comme et quand il veut, il n'a de compte à rendre à personne[68] ». C'est pourquoi, comme dit une sentence des Baluba du Kasaï, « Toute chose appartient à Dieu, c'est Celui d'en haut qui l'a créée ».

Providence divine. — Ce Dieu, créateur des hommes et de toutes choses, continue à s'occuper de ses créatures. Les Bakongo reconnaissent que, dans tous les événements, c'est Dieu qui joue le rôle principal, les hommes n'ayant qu'un rôle secondaire : « C'est Dieu qui prépare le pain de manioc, nous autres hommes, nous ne préparons que les condiments ».

Dieu s'intéresse à la vie de l'homme et à la marche générale du monde. Il sait tout, « même ce qui est caché dans les galeries d'une termitière ». « Il connaît le jour et la nuit. » Il est le seul maître de la terre, et malgré les maléfices et les sortilèges, c'est lui qui décide du cours des événements[69]. C'est Dieu, Imana, qui donne la fécondité aux mères et aux champs, nous disent les Banyarwanda : c'est lui qui engendre, qui cultive, qui fait grandir hommes et bêtes, qui fait germer le grain, pousser les plantes et les arbres. C'est lui qui, par la bouche des devins, ses ministres, parle aux hommes, leur fait connaître ce qui est caché, et augure.

Les Banyarwanda et Barundi ont toute une série de proberbes relatifs à la Providence de Dieu[70] :

Dieu sauve du bord du péril (prov. 814).

Ton ennemi creuse un trou pour que tu y tombes et Dieu perce une porte à l'arrière de la maison (prov. 3200).

Dieu qui provoque la famine te montre ensuite où tu dois t'approvisionner (prov. 822).

Dieu garde tes troupeaux en ton absence (prov. 830).

La bénédiction de Dieu ne s'appelle pas, elle vient d'elle-même (prov. 2799).

Dieu est plus puissant que les armées (prov. 836).

Dieu ne dort pas (prov. 844).

Les Baluba expriment l'intervention mystérieuse de la divine providence par l'image de Dieu cuisinant les aliments de l'homme. Les Bashi sont convaincus que certaines catégories d'hommes peuvent compter sur une providence spéciale de Dieu. Ainsi, nous disent-il, « la calvitie, c'est le maître de l'univers qui la protège ». Et tout homme qui se fie à Dieu ne peut jamais être déçu : « Nyamuzinda n'oublie pas celui qui est sien ».

Dieu est Père. — Nous pourrions nous étendre longtemps sur les attributs de Dieu chez les Bantu. Soulignons plutôt celui qui les résume tous.

Ce Dieu, unique, immatériel, tout-puissant, source de toute vie et de tous moyens vitaux, au-dessus de tous les êtres, créateur de toutes choses et dont la providence couvre toutes ses créatures, les Bantu aiment à le considérer surtout comme Père[71]. « Les relations de Dieu à l'homme sont d'ordre strictement personnel. Il me connaît, il m'entend, il me comprend, il s'occupe de moi et de ma vie personnelle[72]. »

L'attitude filiale des Baluba du Shaba vis-à-vis de Dieu se retrouve dans toutes leurs prières à Dieu. « Le ton et le style sont tout autres dans les invocations adressées aux esprits tutélaires, surtout aux esprits de la chasse, qui sont importés (...) donc finalement des étrangers[73]. » Dieu n'est pas seulement le Père des hommes, mais également le Père de toutes choses.

Les Banyarwanda l'appellent *Sebantu* : « Père des hommes » ; les Bashi, *Ishe w'abantu n'ebintu* : « Père des hommes et des choses ». Et les Baluba du Shaba adressent à Dieu cette belle prière qui révèle à quel point l'idée de paternité est fondamentale chez les Bantu : « O Kaleba (Dieu) qui distribues les dons aux hommes, donne-moi aussi que je puisse manger de la viande (...) Kaleba, Père des hommes, Père des choses, Père des insectes (...). Aujourd'hui, je Te supplie, j'espère en Toi pour obtenir ce que je Te demande. O Esprit (...) qui as créé la terre et les animaux qui y vivent[74]. »

C'est Dieu qui est réellement le vrai *Genitor*, puisque, nous disent les Banyarwanda : *N'engendre vraiment que Dieu, et les hommes ne font qu'éduquer*[75].

« A propos de la paternité de Dieu, écrit le père Lufuluabo[76], je me rappellerai toujours le fait suivant. A des vieillards de mon village, j'avais posé cette question : Pourquoi affirmez-vous qu'il n'existe qu'un seul Dieu ? Inutile de dire que nos ancêtres nous l'ont transmis, car je vous demanderai comment eux le savaient, et pourquoi vous êtes convaincus qu'ils ne se sont pas trompés.

Ils étaient embarrassés, et ne voyaient pas comment justifier leur conviction. Brusquement, l'un d'eux répondit : Personne ne peut avoir deux pères et deux mères. Un enfant n'a jamais qu'un seul père. Or, Dieu là-haut est notre Père à

tous. Il n'y a donc qu'un seul Dieu, puisqu'aucun de nous ne peut avoir là-haut deux pères.

Cette réponse était si inattendue que j'en demeurai stupéfait. Il faut que la conviction des Bantu que Dieu est notre Père soit bien profonde, pour pouvoir jaillir en de pareilles circonstances !

De fait, cette idée de Père revient dans beaucoup de fables et de prières de nos vieux païens bantu. Parmi les prières recueillies par le père Theuws, nous avons rencontré fréquemment le mot « Père », soit employé seul, soit accouplé au mot « Créateur ».

« Toi, Père-Créateur, aujourd'hui nous T'apportons la nourriture que Tu nous as donnée (...) O Esprit, Père des morts, Père des vivants (...) C'est Toi Père, qui ne donnes pas à un seul, qui donnes au grand, qui donnes au petit (...) O Père Nourricier qui m'élèves, j'ai cultivé de toute ma force. Maintenant, moi, je T'apporte ma petite part, donne-moi toujours la force. Père-Créateur, je m'épuise inutilement à la chasse, qu'est-ce que j'ai fait (...) O Père-Créateur, Créateur qui as créé les montagnes et les vallées (...) O Esprit, Père-Créateur, Créateur qui crées par Toi-même... » ; Créateur, Source dispensatrice de la vie et Père, tel est le Dieu des Bantu.

Ainsi, la paternité de Dieu est l'*attribut* numéro un de la théodicée bantu, et sans être d'accord avec sa terminologie, on peut affirmer avec E. Possoz : « Parmi toutes les lois naturelles, l'homme primitif s'est tenu à la paternité. Parmi toutes les lois humaines, il s'en est tenu là. L'ethnologie aura trouvé son premier principe lorsqu'elle aura admis, sans plus revenir en arrière, que la paternité (ou la maternité, au besoin) fut aussi le principe de base de la pensée primitive en société, du droit primitif et de philosophie, et d'une conception du monde, visible et invisible (...)

Pourquoi chercher ailleurs les causes ? On avait conscience de la paternité d'un Père de toutes choses, créateur du monde entier, visible et invisible (...) Tout droit humain sort de la même cause paternelle...[77]. »

Nous croyons donc que, chez les Bantu, dire que Dieu est Père, c'est tout dire. Cette paternité divine se communique aux hommes par la création, qui est une participation à la vie de Dieu et à la paternité ; elle est la synthèse des attributs de Dieu.

En introduisant ce chapitre, je disais qu'il se dégage de l'étude de mes cinq monographies une conception très pure de Dieu. On peut donc, avec le père M. Pauwels, féliciter les Bantu d'appartenir à des peuples qui ont gardé intacte l'idée d'un Dieu unique et transcendant. « Ils ont par là une supériorité éclatante sur les anciens peuples de l'empire gréco-romain. Ceux-ci avaient, comme on sait, un panthéon de dieux bigarrés et immoraux aux légendes absurdes et fantaisistes. La ferme croyance de nos indigènes en un Dieu créateur, maître de la vie et de la mort, est autrement élevée et digne d'un être raisonnable.

On peut leur dire qu'en admettant ainsi un Dieu unique et transcendant ils sont d'accord avec les plus grands génies des peuples antiques, qui, par leur réflexion et leur intelligence, se sont élevés au-dessus des fausses croyances de leurs compatriotes et que la raison spontanée, si elle n'est pas faussée par une civilisation décadente et pervertie, s'élève sans effort vers le Créateur[78]. »

Le culte rendu à Dieu

Parmi les auteurs qui se sont penchés sur les attitudes des Bantu vis-à-vis de l'Etre suprême, il en est qui soutiennent l'absence totale de culte, d'autres affirment que les Bantu ne rendent à Dieu qu'un culte partiel, tandis qu'un troisième groupe reconnaît l'existence d'un culte généralisé.

Cependant reconnaissons, avec A. Kagame, que « juger du culte bantu par les critères de la religion chrétienne, c'est être victime d'un préjugé[79] ». C'est ainsi que les auteurs qui disent que les Bantu ne rendent pas de culte à Dieu ou ne lui rendent qu'un culte partiel, reprochent pratiquement à « la religion bantu de n'avoir pas été le christianisme[80] ».

Les vingt groupes zaïrois enquêtés par le professeur Mufuta « parlent du respect de la loi, des interdits, de l'amour du prochain et de la solidarité comme points prescrits par l'Etre suprême. Deux sociétés, Bemba et Vira, exigent le contact permanent avec lui (...). Bref, les exigences de l'Etre suprême sont reconnues comme étant les mêmes que celles des ancêtres. Elles visent l'unité et l'harmonie dans le monde[81] ».

Toute la communauté adresse la prière à l'Etre suprême dans les circonstances importantes ou difficiles : cas de sécheresse, pour lui demander la pluie ; cas de bonne récolte ou de bonne fortune, pour lui rendre grâces ; avant toute entreprise à l'issue difficile, comme la chasse, la forge ; pendant le travail de champ ; cas d'épidémie ou de malheur collectif ; cas de maladie, d'infécondité, etc. Les formules employées commencent généralement par quelques titres de Dieu[82].

Plusieurs auteurs parlent même de prières attachées à une action déterminée ou à un événement particulier de la vie quotidienne, d'un culte qui met les hommes en contact avec Dieu[83]. A. Kagame suspecte ces auteurs d'avoir attribué aux Bantu des éléments importés d'ailleurs. Il s'appuie plutôt sur l'usage des proverbes et des noms théophores pour prouver que les Bantu savent bien entrer en contact avec Dieu[84].

Partant de deux proverbes de la langue des Babemba (*Dieu est un forgeron qui ne forge pas pour un seul ; Là où Dieu cuit, il n'y a pas de fumée*), notre auteur souligne « l'aspect le plus important » du proverbe : « Un proverbe qui l'emploie, le particularise, en fait en cas concret, l'expression de ses sentiments personnels. Il en fait un acte intentionnel (...) en vue d'exalter un attribut de Dieu. Mais il fait encore davantage : il provoque la même attitude dans l'esprit de ses auditeurs. N'est-ce pas là une espèce de culte rendu à Dieu, acte auquel les auditeurs ont été provoqués à participer[85] »

L'application du deuxième proverbe ci-dessus est que « Dieu s'apprête à vous nourrir sans que vous vous aperceviez des signes avant-coureurs[86] ». Les Baluba du Kasaï expriment la même réalité dans les mêmes termes : *Là où Dieu s'occupe à faire la cuisine, on ne voit pas la fumée ; cependant soudain vous voyez le plat de manioc, et l'écuelle de viande sous vos yeux* [87]. En leur langage pastoral, les Banyarwanda disent la même chose en affirmant que *Dieu s'apprête à faire vêler pour vous sans vous montrer le développement du pis*[88].

Celui qui emploie l'un ou l'autre de ces proverbes ou maximes « provoque mêmement les sentiments de reconnaissance pour la munificence prévenante de Dieu. Encore une fois, compte l'intention dans les circonstances déterminées de cette réflexion, et la participation provoquée chez les auditeurs[89]. »

Quant aux noms théophores donnés aux enfants, il faut reconnaître que

« l'imposition du nom à l'enfant est un acte hautement religieux, qui s'accomplit accompagné de cérémonies déterminées (...). Le père (ou la mère, etc.) qui impose le nom sait qu'il pose un acte mémorial qui doit extérioriser ses sentiments, les manifester à tous ceux qui vivront avec l'enfant, qui le désigneront par cette appellation. Mais il fait encore davantage : tous ceux qui prononceront ce nom il les oblige à répéter chaque fois — ne fût-ce que matériellement — les mêmes sentiments de reconnaissance, d'amour, etc., envers Dieu[90]. »

Pour conclure ces considérations sur le culte rendu à Dieu, écoutons A. Kagame : « Que chacun de nous repense les proverbes de sa langue qui ont trait à Dieu, qu'il collectionne les noms théophores des gens qu'il côtoie chaque jour ou à peu près, et qu'il leur applique la signification qui vient d'être analysée. On verra que les sentiments de reconnaissance, de supplication, d'espérance, d'action de grâce et de louanges emplissent non seulement l'aire bantu, mais encore le continent africain.

Si ensuite il faut comparer un pareil culte aux notions de *public* et *privé* que le christianisme nous a apportées, nous dirions que le nôtre est simplement *généralisé*. Au lieu que le culte *public* est célébré dans des temples destinés à l'*assemblée* nous dirions que celui des Bantu se déroule dans la case autour de l'âtre, sur les places publiques, sur les sentiers, dans les champs et un peu partout ailleurs dans ce vaste temple que couvre majestueusement le dôme du firmament[91]. »

CONCLUSION

De l'étude des rites et symboles dans la vie des peuples bantu, du culte qu'ils rendent à leurs ancêtres et de leur attitude vis-à-vis de Dieu, nous aboutissons à la conclusion que la religion imprègne toute la vie du *Muntu* : sa vie individuelle, familiale et socio-politique. La religion a une fonction psychologique et sociale d'intégration et d'équilibre ; elle permet aux personnes de se comprendre, de se valoriser, de s'intégrer, de supporter leur condition, de maîtriser leur angoisse. C'est grâce à la religion que s'opère l'abolition de la dualité entre l'homme et le monde visible et invisible pour tendre à l'unification.

Chez les Bantu, comme partout en Afrique noire, « la religion informe tout. Son emprise s'étend à la vie politique, sociale, familiale. L'esprit religieux l'emporte en général sur l'esprit politique[92] ». La caractéristique essentielle de la religion de Noirs et des Bantu en particulier réside dans les rapports de la religion avec la vie quotidienne. « La religion n'est cependant ni un principe abstrait, écrit A. Kagame, ni même un ensemble de pareils principes, mais un levain qui fait fermenter ces principes mêlés vitalement aux lois religieuses et aux rites qui en extériorisent la vitalité[93]. » Tout en nous mettant en garde contre certaines expressions, il cite un passage suggestif de Mgr Le Roy :

> « La religion... d'Afrique, si elle est mêlée à tout, se confond avec tout ; avec les lois et les habitudes reçues, les fêtes, les joies, les deuils, les travaux, les affaires, les incidents et les accidents de la vie. Il est même difficile, souvent, de la distinguer pratiquement de la médecine, la science, la superstition et la magie. C'est pourquoi on n'a pas de mot pour la désigner dans son ensemble ; elle figure sous l'expression générale de *Coutumes*, ce que l'on tient des ancêtres, ce qu'on a toujours cru et

toujours fait, ce qui doit se pratiquer pour maintenir la famille, le village, la tribu, ce dont l'abandon amènerait des malheurs certains, comme on l'a vu souvent...[94] »

« Voilà, commente A. Kagame, la description d'une religion vigoureuse que ses adeptes mêlent à toutes leurs activités. Ce qui compte, en effet, c'est l'*intention* devant laquelle rien ne reste profane. Ce sont les tenants d'une religion chétive qui classent leurs services en religieux et en profanes. Dieu ne peut pas avoir disposé que, durant son travail de labours, le cultivateur cesse de se sanctifier ; que le rameur attende l'heure propice de participer aux célébrations liturgiques dans une église, etc. Chacun, par son intention, doit faire en sorte que jusqu'à ses pas et à sa respiration, tout devienne des activités religieuses, qui le mettent en contact constant avec Dieu[95]. »

Alors que les Occidentaux conçoivent l'univers comme stable, comme une machine bien réglée dont les lois doivent être comprises par la raison humaine, tout à l'opposé, les Bantu et les Négro-Africains en général conçoivent le cosmos « comme un complexe de forces affrontées, se neutralisant les unes les autres, mais dont l'équilibre est toujours instable : monde éternel et cyclique dont les dieux font partie (...). Cette théorie de l'univers instable et de la force vitale universelle éclaire le comportement quotidien des Négro-Africains. Tout est lié, la vie, les dieux, la société, les techniques et l'on ne peut s'empêcher de rapprocher cette idée de la doctrine pythagoricienne pour laquelle le mot cosmos signifiait ordre à la fois cosmique, moral et social[96]. »

La religion traditionnelle joue efficacement son rôle rassurant et protecteur. « Profondément intégrée à la vie sociale et technique, elle imprègne de son rituel tous les actes quotidiens et enserre l'homme dans un réseau efficace de défenses et de certitudes. Elle remplit parfaitement son rôle dans les conditions de vie traditionnelle[97]. »

Ici nous voudrions répondre à une objection que l'on entend souvent : Cette tradition africaine — et à plus forte raison, la religion traditionnelle — n'est-elle pas en train de disparaître grâce à l'envahissement de la technique et de l'industrie ?

Un observateur superficiel pourrait s'y tromper, mais quand on vit en contact réel avec les Africains, on ne se pose même pas la question. A Bouaké, certains membres de la commission sur la religion en Afrique avaient formulé la même objection. Le rapport de la commission répondit que « le renoncement à sa religion par un Africain est quelque chose de très factice qui n'est pas profond[98] ».

Si les Africains adhèrent volontiers à des religions importées, cela ne veut nullement dire qu'il existe, dans leur esprit et leurs attitudes, un découpage entre leur religion traditionnelle et la religion révélée. Dans leur comportement concret, la première persiste toujours comme base et fondement de toute conversion ultérieure. Et ce que J.C. Froelich affirme de la magie, peut se dire de toutes les autres croyances et pratiques religieuses et parareligieuses : « La magie, en l'efficacité de laquelle croient tous les Africains depuis les plus hauts dignitaires de l'Etat jusqu'au plus misérable paysan, y compris les membres de l'enseignement et du clergé, la magie tient, dans la vie quotidienne, une place importance[99]. »

Cela pour dire que l'avenir des religions africaines ne pose pas de problèmes pour notre génération. Elles ont leur place et jouent leur rôle dans toutes les couches de nos populations. Et si l'on veut construire une société intégrée et

équilibrée, si l'on veut donner à l'Afrique la chance de rester elle-même, d'épanouir sa culture et sa civilisation traditionnelle dans un esprit moderne, il faudra donner à la religion la première place et en faire le fondement et le sommet de l'édifice culturel de l'Afrique noire en général et des peuples bantu en particulier[100].

NOTES

1. Cf. V. Mulago, *Simbolismo religioso africano. Estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano* (Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid, 1979, p. 13-30, 69-74, 82-140, 167-175, 188-258, 274-277.

2. Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957 ; *Naissances mystiques*, Paris, 1959 ; X. Seumois, *Adaptation dans le culte*, III. *L'initiation chrétienne*, Cipa, n. 4, Rome, 1957 ; F. Ngoma, *L'initiation Bakongo et sa signification*, Elisabethville, 1963 ; V. Mulago, « Sauver la vérité des Sacrements dans nos jeunes Chrétientés », in *Revue du clergé africain*, 21, 3, 1966, p. 282-287 ; C. Mubengayi Lwakale, *Initiation africaine et Initiation chrétienne*, Kinshasa, 1966 ; Nange Kudita wa Sesemba, « Tshikumbi, Tshiwila et Mungonge, trois rites d'initiation chez les Tutshokwe du Kasaï occidental » in *Cultures au Zaïre et en Afrique*, n. 5, 1974, p. 11-135 ; « Un rite d'initiation chez les Tshokwe : Mukanda ou Tshamvula », in *Cahiers des religions africaines*, VIII, 15, 1974, p. 55-108 ; Armido Rizzi, « Rito », in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. III, Turin, 1977, p. 138-139.

3. M. Eliade, *Mythes..., op. cit.*, p. 264.

4. *Id.*, p. 264-265.

5. *Id.*, p. 265.

6. *Id.*, p. 266.

7. M. Eliade, *Naissances..., op. cit.*, p. 15-16.

8. Cf. notes de cours du R.P. Theuws, *Introduction à l'étude des sociétés africaines*, Université Lovanium, Léopoldville, 1965.

9. X. Seumois, *op. cit.*, p. 271 ; cf. D. Westermann, *Noirs et Blancs en Afrique*, Paris, 1937, p. 170-173.

10. X. Seumois, *op. cit.*, p. 272.

11. *Id.*, p. 273.

12. Cf. M. Eliade, *Naissances..., op. cit.*, p. 263.

13. Cf. A. Arnoux « Le culte de la société des "Imandwa" au Rwanda », in *Anthropos*, 7, 1912, p. 273-295, 529-558, 840-875, 8, 1913, p. 110-134, 754-774 ; B. Zuure, *Croyances et pratiques des Barundi*, Bruxelles, 1929, p. 38-98 ; P. Colle, *Essai de Monographie des Bashi*, Bukavu (polyc.), 1937, p. 183-210 ; L. De Lacger, *Le Ruanda*, I, Namur, 1939, p. 253-303 ; M. Pauwels, « Le culte de Nyabingi (Ruanda) », in *Anthropos*, 46, 1951, p. 337-375 ; L. de Heusch, « Mythe et société féodale. Le culte du Kubandwa dans le Rwanda traditionnel », in *Archives de sociologie des religions*, 18, 1964, p. 133-146 ; *Le Ruanda et la civilisation interlacustre*, Bruxelles, 1966 ; A. Kagame, « Description du culte rendu aux trépassés du Rwanda », in *Bulletin de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, Bruxelles, 1967, 4, p. 746-779 ; A. Bigirumwami, *Imihango y'Imigenzo niy'Imizirilizo mu Rwanda* (Cérémonies relatives aux usages et aux interdits au Rwanda), II (polyc.), Nyundo, 1968, p. 132-168 ; V. Mulago, « Le culte de Lyangombe chez les Bashi et les Banyarwanda », in *Cahiers des religions africaines*, III, 6, 1969, p. 299-314 ; *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, bibliothèque du Cera, 5, Kinshasa, 1980, p. 63-79 ; Dikonda wa Lumanyisa, *Les rites chez les Bashi et les Bahavu*, Thèse de doctorat en sciences sociales, université libre de Bruxelles, 1971-1972 (polyc.), p. 362-458. Cf. colloque organisé par le Centre de recherches universitaires du Kivu (CERUKI) de l'Institut supérieur pédagogique de Bukavu, du 10 au 14 mai 1976 : *Lyangombe. Mythes et rites*, Kinshasa, 1979.

14. X. Seumors, *op. cit.*, p. .

15. *Péché, pénitence et réconciliation. Tradition chrétienne et culture africaine*, actes de la IXe semaine théologique de Kinshasa, 22-27 juillet 1974, Kinshasa, 1980, p. 166-168. Cf. Buakasa Tulu kia Mpansu, « Le projet des rites de réconciliation », in *Péché, pénitence et réconciliation*, p. 91-115 et *Cahiers des religions africaines*, VIII, 16, 1974, p. 187-207 ; Mbonyinkebe Sebahire, « Faute, péché, pénitence et réconciliation dans les traditions de quelques sociétés d'Afrique

centrale », in K.J. Rivinius, *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaïre) und in der christlichen Theologie Europas*, Steyler Verla, St. Augustin bein Bonn, 1983, p. 147-164 ; « Brèves réflexions sur la conception traditionnelle du péché en Afrique centrale », in *Péché, pénitence et réconciliation*, p. 77-89 et *Cahiers des religions africaines*, VIII, 16, 1974, p. 155-165 ; Ntedika Konde, « Rites yombe de pardon et de réconciliation », in K.J. Rivinius, *Schuld, Sühne..., op. cit*, p. 172-193.

16. V. Mulago, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale écclésiale*, Paris, 1965, p. 141-143.

17. G. Van der Leeuw, *la religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, 1948, p. 343.

18. Cf. V. Mulago, « La famille et le mariage africains interpellent l'Eglise », in *Bulletin de théologie africaine*, vol. IV, n. 7, 1982, p. 22-27.

19. Cf. Mgr R. Cleire, *Les bases socio-culturelles du mariage traditionnel au Congo*. Rapport au comité permanent des Ordinaires du Congo, 1966, 74 p. polyc., p. 63-67 ; J. Maquet, art. « Mariage », in *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris, 1968, p. 263-264.

20. Cf. V. Mulago, « Mariage africain et mariage chrétien. Perspectives liturgico-pastorales », in *Revue du clergé africain*, 20, 6, 1965, p. 548-554.

21. A. I. Richards, in A.R. Radcliffe-Brown et D. Forde, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, 1953, p. 274-276 (traduit de l'anglais *African Systems of Kinship and Marriage*, 6e éd., London, 1962, p. 53-54).

22. *Id.*, p. 55.

23. *Id.*, p. 61.

24. Cf. J. Theuws, « Mort et sépulture en Afrique », in *Concilium*, 32, février, 1968, p. 123-124.

25. J. Maquet, *Africanité traditionnelle et moderne*, Paris, 1967, p. 86.

26. *Id.*, p. 90-91.

27. *Id.*, p. 91-92.

28. Pl. Tempels, *op. cit.*, p. 69-70.

29. Nous n'allons pas, comme le père Tempels, jusqu'à parler de modification essentielle : « Il n'est plus ce qu'il était, il est modifié dans son essence » (Pl. Tempels, *op. cit.*, p. 70).

30. A. Kagame, *la poésie dynastique au Rwanda*, Bruxelles, 1951, p. 53.

31. Cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1950, mot « Symbolon » ; A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1968, mot « Symbole » ; D. Sartore, *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. III, Turin, 1977, mot « Segno-Simbolo », p. 231-242.

32. G. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 353.

33. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1953, p. 385.

34. *Id.*, p. 385.

35. *Id.*, p. 386.

36. Cf. C. Zucker, *Psychologie de la superstition*, Paris, 1952, p. 44-45.

37. L. de Lacger, *Ruanda*, I : « Le Ruanda ancien », Namur, 1939, p. 199-200.

38. Mufuta Kabemba, « Croyances traditionnelles et pratiques spirituelles au Zaïre » *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle*, Actes du 2e colloque international de Kinshasa, 21-27 février 1983, *Cahiers des religions africaines*, XVIII, n. 33-34, 1983, p. 180.

39. J. Van Wing, *Etudes bakongo*, 2e éd., Desclée De Brouwer, 1959, p. 290.

40. L. de Lacger, *op. cit.*, p. 200-202.

41. *Ibidem*.

42. Cf. Mulago Gwa Cikala M., *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, p. 80.

43. *Id.*, p. 85.

44. *Id.*, p. 50-51, 56-60, 85-86, 91. Voir A. Kagame, *op. cit.*, p. 748-760. L. Mukenge, « Croyances religieuses et structures socio-familiales en société luba : *Buena Muntu, Bakishi, Milambu* », *Cahiers économiques et sociaux*, vol. V, cahier 1, mars 1967, Ires-Kinshasa, p. 51-52, 59-60.

45. B. Zuure, *Croyances et pratiques des Barundi*, Bruxelles, 1929, p. 22.

46. L. de Lacger, *op. cit.*, p. 203.

47. *Igitambo*, en langue rwandaise, qui signifie ce qui succombe en remplaçant un autre.

48. *Id.*, p. 204-205 ; Mulago Gwa cikala, *op. cit.*, p. 61.

49. Cf. J. Van Wing, *op. cit.*, p. 333-334 ; Mulago Gwa Cikala, *op. cit.*, p. 37-42.

50. L. de Lacger, *op. cit.*, p. 206-207 ; cf. P. Colle, *Essai de monographie des Bashi, op. cit.*, p. 182.

51. L. de Lacger, *op. cit.*, p. 207.

52. Mulago Gwa Cikala, *op. cit.*, p. 48-51.
53. *Id.*, p. 49.
54. *Id.*, p. 63.
55. L. de Lacger, *op. cit.*, p. 224.
56. Mufuta Kabemba, « Croyances traditionnelles et pratiques spirituelles au Zaïre », in *l'Afrique et ses formes de vie spirituelle, op. cit.*, XVII, n. 33-34, 1983, p. 173-192.
57. Il est curieux qu'un sous-groupe ne connaisse pas un Dieu reconnu pourtant par le groupe ethnique dont il fait partie. En effet les Lunda appellent Dieu *Nzamb, Sàkàtàng, Kàlémb*, (Mufuta Kabemba, *op. cit.*, p. 175).
58. Il s'agit des Bakongo (Zaïre, Congo et Angola), des Mongo (Zaïre), des Baluba (Zaïre), des Bashi (Zaïre) et des Banyarwanda (Rwanda et Zaïre). A ce dernier groupe, on peut assimiler les Barundi (Burundi).
59. Voir Mulago Gwa Cikala M., *op. cit.*, p. 125-132.
60. Pl. Tempels, *La philosophie bantoue*, Paris, 1961, p. 42.
61. Cf. V. Mulago, *Un visage africain, op. cit.*, p. 150-151.
62. A ce propos, on lira avantageusement les considérations de A. Kagame sur la cause efficiente, l'origine de son observation et le passage de la cause efficiente à la « cause première », *La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre*, Bruxelles, 1956, p. 319.
63. *Id.*, p. 319.
64. *Id.*, p. 110.
65. A. Kagame, *La philosophie bantu comparée*, Paris, 1976, p. 151.
66. Th. Theuws, « Textes luba », in *Bulletin du Centre d'études de problèmes sociaux indigènes*, (CEPSI), n. 27, 1954, p. 113.
67. *Id.*, p. 92.
68. F.M. Lufuluabo, *Vers une théodicée bantoue*, tiré à part, Casterman, 1962, p. 21.
69. Th. Theuws, *op. cit.*, p. 32.
70. Cf. F.M. Rodegem, *Sagesse kirundi*, Tervuren, 1961.
71. Cf. J.C. Malengu, « Le Dieu des Bantous est-il un Dieu-Père ? », in *Revue du clergé africain*, 22, septembre 1967, p. 514-529.
72. Th. Theuws, « Croyance et culte chez les Baluba », in *Présence Africaine*, 18-19, 1958, p. 30.
73. *Id.*, p. 31.
74. *Id.*, p. 29. Cf. F.M. Lufuluabo, *Orientation préchrétienne de la conception bantoue*, Léopoldville, 1964, p. 20.
75. A. Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre, op. cit.*, p. 351.
76. F.M. Lufuluabo, *Vers une théodicée bantoue, op. cit.*, p. 31-32.
77. E. Possoz, « La magie des primitifs », dans *Présence Africaine*, n. 40, 1962, p. 99.
78. M. Pauwels, *Imana et le culte des mânes au Rwanda*, Bruxelles, 1958, p. 43.
79. A. Kagame, *La philosophie bantu comparée, op. cit.*, p. 291.
80. *Id.*, p. 290.
81. Mufuta Kabemba, « Croyances traditionnelles et pratiques spirituelles au Zaïre », *op. cit.*, p. 177.
82. *Id.*, p. 177.
83. Cf. A. Kagame, *op. cit.*, p. 293-295.
84. *Id.*, p. 296-298.
85. *Id.*, p. 297.
86. *Ibidem*.
87. Sentence luba citée par Mulago Gwa Cikala M., *La religion traditionnelle, op. cit.*, p. 114.
88. Proverbe rwandais cité par A. Kagame, *La philosophie bantu comparée, op. cit.*, p. 297, et Mulago Gwa Cikala M., *La religion traditionnelle..., op. cit.*, p. 111.
89. A. Kagame, *op. cit.*, p. 297.
90. *Ibidem*.
91. *Id.*, p. 298.
92. *Tradition et modernisme en Afrique Noire* (rencontres internationales de Bouaké), Paris, 1965, p. 94.
93. A. Kagame, *La philosophie bantu comparée, op. cit.*, p. 304.
94. Mgr. A. Le roy, *La religion des primitifs* (Etudes sur l'histoire des religions, n. 1), Paris, 1925, p. 57-58, cité par A. Kagame, *La philosophie bantu comparée, op. cit.*, p. 304.
95. A. Kagame, *op. cit.*, p. 304.
96. J.C. Froelich, *Les nouveaux dieux d'Afrique*, Paris, 1969, p. 40-41.
97. *Id.*, p. 50.

98. *Tradition et modernisme en Afrique Noire, op. cit.*, p. 94.

99. J.C. Froelich, *Animismes. Les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest*, Paris, 1964, p. 192.

100. Cf. *colloque sur les religions* (Abidjan, avril 1961), Paris, 1962 ; *Les Religions africaines traditionnelles* (Rencontres internationales de Bouaké), Paris, 1965 ; *Les Religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, colloque de Cotonou (16-22 août 1970), Paris, 1972 ; *Religions africaines et christianisme* (Colloque international de Kinshasa, 9-14 janvier 1978), numéros spéciaux des *Cahiers des religions africaines*, XI, 21-22, 1977 ; XII, 23-24, 1978 ; *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle* (Deuxième colloque international de Kinshasa, 21-27 février 1983), numéro spécial des *Cahiers des religions africaines*, XVII, 33-34, 1983.

PHILOSOPHIE ET DEVELOPPEMENT DANS LE MONDE BANTU CONTEMPORAIN

PAR JEAN-PAUL NGOUPANDE

INTRODUCTION : UN COMBAT DE DON QUICHOTTE

L'essoufflement précoce du débat philosophique africain post-colonial a de quoi inquiéter. Il est vrai que les deux clans opposés de la « philosophie africaine » — partagée entre « philosophie critique et rationnelle » et « ethnophilosophie » — pourfendent des moulins à vent.

L'Africain ordinaire, le non-philosophe, est légitimement surpris des intentions et des manifestations du questionnement philosophique africain actuel, qui apparaît comme un jeu stérile, et même coupable, au regard des graves tourmentes qui obscurcissent notre horizon en ce vingtième siècle finissant, et qui ont noms : dénuement économique, accentuation accélérée des clivages sociaux, divisions nationale et continentale, régression culturelle, apathie généralisée.

Les philosophes, fidèles à l'image d'Epinal qu'ils traînent depuis Platon, depuis la République, apparaissent à l'évidence comme des amateurs de diversion, bref, des irresponsables. « Philosophie critique » contre « ethnophilosophie » et vice versa, « authentique pensée africaine » ou « démarche scientifique et rationnelle » : tout ce jeu de renvois, d'exclusions et de condamnations réciproques, est bien vain et désolant. Les Africains ont raison de s'en inquiéter.

UNE HISTOIRE DE PHILOSOPHES ?

L'on aurait cependant tort de n'y voir qu'une histoire de philosophes et de rire de ces don Quichotte à la plume tranchante pour arbitrer et authentifier des brevets fictifs d'africanité, plume pourtant inoffensive et naïve dans la crise actuelle où l'homme africain joue tout simplement sa survie en tant qu'homme

avec tous les attributs de l'humanité, face à la montée des périls, des égoïsmes, des concupiscences et des hégémonies.

Cet errement ne touche pas que les philosophes. Même à travers ses débordements les plus infantiles, le débat autour de la « philosophie africaine » demeure intéressant en ce qu'il est symptomatique de la difficulté d'être de l'homme africain contemporain, semblable au promeneur solitaire et tranquille qu'un coup de massue inattendu assomme et envoie dans les pommes et qui, au réveil, a du mal à se situer pour retrouver son chemin, ayant perdu dans l'attaque soudain le souvenir de sa provenance et le projet de sa destination.

La comparaison se comprend aisément : le coup de massue, c'est l'esclavage puis la nuit coloniale ; le réveil difficile et la réminiscence problématique, c'est la décolonisation ratée, dans laquelle l'Afrique a perdu son âme. On pense ici au portrait extraordinairement saisissant de vérité que dresse Alex Haley de son malheureux héros, Kunta Kinté, blessé, groggy, et tentant péniblement de rassembler ses souvenirs après sa capture violente par le toubab et ses agents africains[1]. L'auteur de *Roots* présente, peut-être sans le savoir, un raccourci éloquent de la situation humaine de l'Afrique actuelle, s'arrachant douloureusement et confusément au coup de massue esclavagiste puis colonialiste des quatre derniers siècles. La seule différence tient à ce que Kunta Kinté finit tout de même par retrouver ses esprits, tandis que l'Afrique post-coloniale n'y parvient pas depuis un quart de siècle, et ne semble pas pouvoir y parvenir bientôt.

Répétons-le : la philosophie en Afrique n'a pas le monopole de cet égarement et de cette perte du sens originaire : dans leurs tendances dominantes — à l'exception de quelques francs-tireurs — l'histoire « africaine », la linguistique « africaine », la littérature « africaine », la théorie économique « africaine », la politique « africaine », bref, l'ensemble du domaine théorique africain est extraverti, manipulé et cela déteint sur la pratique africaine, la culture africaine, la civilisation africaine, extraverties, manipulées.

Il se trouve qu'en philosophie, l'extraversion du discours est traditionnellement plus apparent, plus rapidement repérable. Cela tient peut-être à ce fait qu'à travers le discours philosophique, l'homme résume et commente en même temps la totalité de ses productions culturelles.

L'ENJEU D'UNE CRISE

Donc, l'on peut déceler présentement une crise de la pensée philosophique africaine, qui est tout simplement révélatrice d'une crise profonde dans la culture africaine, une crise de civilisation. Dans un brillant article publié il y a quelques mois dans *Présence africaine*, et intitulé de manière volontairement provocatrice « Eloge de l'ethnophilosophie », le philosophe camerounais Meinrad Hebga résume fort lucidement cette impasse, qui transparaît dans la présentation que voici des deux courants prétendument antagonistes de la philosophie en Afrique :

> « Les uns et les autres (...) se réfèrent toujours aux prestigieux systèmes créés par autrui, usent et abusent de formules et de clichés empruntés à autrui, poussent parfois la virtuosité du verbe et du style jusqu'au pastiche.
>
> Les uns et les autres ont faim et soif de la reconnaissance octroyée par les maîtres européens dont le prestige les fascine...[2] »

Et Hegba a tout à fait raison de conclure ainsi :

« Aussi me semble-t-il que nous sommes logés à la même enseigne et que les deux groupes mythiques artificiellement créés, j'ignore dans quel but, n'ont aucun fondement dans la réalité.[3] »

Deux faces de la même médaille donc, et même un arbre généalogique unique, à deux branches, à partir du patriarche Socrate : d'un côté, la branche aînée, la tradition spiritualiste, d'origine et d'inspiration aristotélicienne, œuvre de l'ancêtre Thomas, réactualisée par le grand-oncle Bergson et l'oncle Teilhard de Chardin, et à nous offerte généreusement par le père Tempels, avec le témoignage et l'admiration du grand frère Senghor. C'est l'âme nègre éternellement force vitale, dynamisme confirmé... et paradis assuré. De l'autre côté, la branche cadette, la philosophie « scientifique » attribuée à l'oncle Marx, lui-même fils adultérin et frondeur du grand-père Hegel, à nous dictée par le cousin Althusser. Hegba a raison : tout cela reste dans la famille, et l'Afrique, véritable intruse, y fait des apparitions sous la forme d'un insaisissable fantôme.

Encore une fois, défense de rire de la philosophie « africaine » : on identifierait sans peine ce même jeu de filiations plus ou moins inconscientes, plus ou moins aliénantes, ce même artifice de distinctions et de classifications, chez les linguistes « africains », les sociologues « africains », les juristes « africains », et bien d'autres encore.

A la base de ce jeu de cache-cache il y a, bien entendu, les cadres conceptuels aliénants ; l'héritage théorique, assimilé dans les écoles occidentales, n'est jamais questionné dans ses fondements historiques et épistémologiques. Tout se passe comme si cette theoria quasi magique qui sert à mouler le réel africain était tombée du ciel, comme une mesure absolument et universellement neutre, et non le concentré théorétique de jaillissements spécifiques, d'expériences et de savoirs localisés, de pratiques sublimées. Conformisme, paresse intellectuelle, manque de confiance en soi : tout cela est inextricablement mêlé, et d'ailleurs inévitablement intériorisé chez la plupart d'entre nous, à l'exception de quelques héros solitaires qui osent entreprendre la désintoxication.

L'ÉCLAIRAGE DE L'HISTOIRE

Entendons-nous bien : il n'est nullement question de répudier radicalement, au nom d'un provincialisme culturel borné, et sous l'effet d'un ressentissement morbide, l'héritage scientifique de l'Occident : nous retomberions dans l'arbitraire et l'ethnocentrisme que nous voulons combattre. Il est seulement à considérer qu'une théorie, d'où qu'elle vienne, et quelle que soit sa portée scientifique et son effet de vérité, est inévitablement un produit historique, autrement dit, relativisable, remodelable, voire révisable. Les cadres conceptuels du travail théorique en Afrique contemporaine sont totalement importés. Maintenus tels quels, ils sont de nature à embrouiller les choses et à travestir les significations. Nous tournons en rond, pour le plus grand amusement de nos maîtres respectifs. Nous nous piégeons mutuellement, et nous nous en félicitons. A ce compte, l'africanisme occidental a encore une longue et heureuse carrière devant lui.

Situation sans issue ? Nous osons affirmer le contraire, et dire que le retour à l'histoire africaine est la voie la plus prometteuse pour venir à bout de notre désordre théorique actuel. Le débat autour du statut de la philosophie en Afrique est, répétons-le, exemplaire en ce qu'il apporte clairement la preuve que le non-enracinement dans l'histoire africaine est la cause principale de nos errements et de nos hésitations théoriques. Comment voulez-vous que nous discutions sérieusement de la philosophie africaine quand certains d'entre nous, et ils sont légion, en sont encore à se demander si l'Egypte pharaonique, *notre* Egypte, est vraiment africaine, si le *Livre des Morts* est un texte philosophique africain ? Le cas du débat philosophique africain contemporain est réellement édifiant, en ce qu'il est possible d'y mettre un peu d'ordre et de bon sens dès lors que l'on revient à l'histoire africaine.

Voyons tout cela de plus près. L'histoire africaine dont nous parlons n'est pas un plat tout préparé. Elle est, nous le savons tous, à reconstruire, et cela demandera des efforts tenaces, gigantesques, sans doute pour longtemps encore. Mais à partir du peu qui est déjà déblayé, à partir des quelques toutes petites clairières effectuées par nos francs-tireurs, il est possible, pensons-nous, de transformer positivement les termes du débat stérile entre « ethnophilosophes » et « rationalistes », et de supprimer la fausse alternative ainsi instaurée. Sur un point au moins, le retour à l'histoire africaine autorise le dépassement de cette division artificielle : c'est la très inutile et absurde question de savoir s'il existe ou non une pensée philosophique propre à l'Afrique.

On connaît les réponses. Les « ethnophilosophes », depuis Tempels et Kagame, disent oui, et situent cette pensée dans les contes, les mythes, les proverbes, les chants populaires, partagés par tous les Africains, de toutes les conditions ; bref, une philosophie commune à tous les Africains qui, comme le Bourgeois gentilhomme de Molière, philosophent sans le savoir, à chaque fois qu'ils prononcent un proverbe, ou récitent un conte le soir à la belle étoile, autour du feu. Non, rétorquent les « rationalistes » : il n'y a pas de philosophie sans philosophes, la philosophie est une affaire de spécialistes, d'où il suit que la « philosophie » proposée par les « ethnophilosophes » n'en est pas une. L'Afrique, concluent-ils[4], n'a pas d'autre choix que de faire sienne la philosophie universelle que nous propose l'Occident, philosophie qui est *par essence* démarche rationnelle, critique de tout ce qui est, et en cela radicalement différente de la religion.

Les deux positions ainsi figées n'ont évidemment que peu de rapport avec la philosophie en tant qu'elle est un produit historique. Celle des « rationalistes » d'abord : la philosophie est née un jour, comme démarcation d'avec les mythes, les contes, les proverbes, la morale, la religion, bref comme rupture radicale avec l'obscurantisme. *Le Timée* est un texte philosophique, radicalement différent des textes égyptiens par exemple, bien que véhiculant comme eux des cosmogonies, des mythes.

Les « rationalistes » ne remarquent pas que la philosophie dont ils se réclament aujourd'hui fut un long processus obscurantiste qui, dans le sillage des sciences, s'est peu à peu, péniblement, dépouillé de l'empreinte mythicoreligieuse originelle, sans d'ailleurs y parvenir totalement, tant il est vrai que la philosophie, quelles que soient ses prétentions, demeure un discours différent de la science.

Les « ethnophilosophes » pour leur part s'écartent aussi de l'histoire africaine quand ils cherchent la « philosophie africaine » dans les contes, les mythes, dans

une vague vision du monde indistinctement et uniformément répandue, dont tout Négro-Africain serait inconsciemment porteur.

Les deux points de vue apparemment opposés partent en réalité d'une conviction commune : il n'y pas en Afrique de philosophie en tant que système cohérent de pensée, élaborée par des spécialistes, enseignée et diffusée par des spécialistes, « comme en Occident », où depuis toujours la philosophie a ses maîtres et ses écoles, ses systèmes et ses traditions. D'où, pour combler le vide, la recherche de palliatifs : pour les uns, l'importation pure et simple, et pour les autres, la substitution des contes et autres mythes populaires. Dans tous les cas, l'histoire est absente : l'importation pure et simple nie l'histoire africaine en tant qu'elle est apport spécifique ; le recours aux mythes ne fait pas autre chose, car les contes populaires, les proverbes, etc. ne sont réellement porteurs de signification que dans la mouvance de l'histoire.

LE PROJET ORIGINAIRE DE LA PHILOSOPHIE

Posons-nous tout d'abord la question suivante : qu'est-ce qui se pratiquait, au juste, sous le titre général de philosophie, chez les Grecs, avant et même à l'époque de Platon ? Essentiellement, et très schématiquement, trois axes de réflexion constituant autant de centres d'intérêt pour l'homme :

a) l'effort de compréhension du cosmos, de son sens, l'effort de percer les mystères du monde qui nous environne : le ciel, la terre, les étoiles, les mers, les animaux, etc. C'est l'activité de connaissance, qui s'est poursuivie et développée par la suite comme épistémè, comme science, et, en tant qu'activité transformatrice de la nature à partir de sa connaissance, comme technique ;

b) l'intention de codification, à partir de la connaissance du cosmos, de ce que doit être le comportement de l'homme dans la vie, dans ses rapports avec les autres hommes et avec l'ensemble du cosmos. Ce fut la préoccupation proprement morale ;

c) l'interrogation de la signification de la mort et la manifestation du désir d'éternité, se traduisant par la tentative d'élucidation du sens du divin et partant du sens de la vie dans sa relation avec la mort, celle-ci étant, comme terme définitif de l'existence humaine, considérée comme inacceptable. D'où la projection d'une autre vie au-delà de la mort, et la perception de l'existence humaine comme une chaîne de plusieurs vies spécifiques, dans des conditions et sous une apparence différentes. Ce fut l'appel du religieux.

Tout cela constituait, non pas trois domaines séparés, mais des préoccupations intimement liées. En son sens ultime, cette philosophie se présentait comme effort de saisie de la signification globale de l'existence humaine, par-delà le morcellement des pratiques quotidiennes, saisie globale qui conditionnait et orientait, directement ou indirectement, en tant que principes normatifs, chaque existence particulière, chaque pratique particulière, et qui constituait par là même l'unité spirituelle de toute une communauté, de toute une population. En cela, son utilité sociale ne faisait pas l'ombre d'un doute : elle était, culturellement parlant, la référence dernière qui donnait un fondement commun à des

attitudes, des comportements, des activités apparemment diverses à l'intérieur d'une même aire culturelle, mais en réalité profondément solidaires.

C'est en cela que l'on pouvait distinguer la façon grecque de manger, d'aimer, d'éduquer, de se présenter, de s'habiller, de fréquenter les autres, et même de mourir et d'être enterré, de toute autre façon non grecque. Pour ne prendre que le cas de l'Occident actuel, toutes les manifestations, tous les détails de la vie, particulière ou collective, même s'ils ne se réfèrent pas explicitement à la philosophie occidentale, sont imprégnés de part en part par cet humanisme abstrait qui, en dépit de ses multiples variations ou interprétations, constitue l'unité spirituelle fondamentale du monde occidental, et le distingue du monde amérindien, asiatique, arabe ou négro-africain. C'est, en gros, ce que l'on convient d'appeler une vision commune du monde, qui n'est rien d'autre qu'un horizon spirituel collectif, d'essence philosophique, à l'intérieur duquel, naturellement, toutes les contradictions sont possibles, sans pour autant qu'elles remettent en cause cet horizon commun.

On voit donc, à partir de là, qu'il y a toujours, au sein d'une même aire culturelle, deux manières de « vivre » la philosophie :

— celle des *spécialistes*, qui théorisent la vision commune en une réflexion systématique, qui élaborent, à partir de la réalité vécue, les notions, les catégories philosophiques, lesquelles, à leur tour, opèrent comme canons de pensée et d'action, principes organisateurs, plus ou moins officiels, plus ou moins conscients ;

— celle de la *multitude* : même les plus incultes au sein de l'aire culturelle occidentale, ceux qui n'ont lu ni Platon, ni Aristote, ni les *Méditations métaphysiques* de Descartes, ni les *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant ou encore la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, n'en pensent pas moins et n'en agissent pas moins en Occidentaux, imprégnés qu'ils sont de cette vision commune que théorisent et systématisent les philosophes.

PHILOSOPHIE ET ÉSOTÉRISME

« Vivre et philosopher »[5] en Grèce revêtait donc ce double caractère. L'élaboration théorique était l'apanage des spécialistes ; c'était même une affaire d'initiés. Elle se pratiquait dans le cadre des sociétés secrètes, s'enseignait et se discutait comme savoir ésotérique, pratiques initiatiques. Connaissance, morale et religion s'y imbriquaient intimement. L'enseignement d'un Pythagore fut ainsi une doctrine initiatique. Il ne viendrait pourtant à l'esprit de personne, aujourd'hui en Occident, de lui dénier tout caractère philosophique. Le pythagorisme est partie intégrante de la tradition philosophique occidentale, au même titre que la doctrine d'Héraclite ou celle de Parménide. Un tournant important a certes été amorcé avec Socrate et Platon[6], et nul n'en disconvient : la réflexion philosophique a commencé à sortir des sectes pour se dérouler sur la place publique, acceptant et assumant le risque, commun à tout débat public, d'affronter l'interpellation, la controverse et la contradiction.

L'ésotérisme philosophique n'a pas pour autant disparu avec l'avènement du platonisme. Les sociétés secrètes ont souvent servi de refuge aux pensées d'avant-garde voulant se protéger de la répression orchestrée par les pensées dominantes, officielles. Le siècle des lumières a ainsi été marqué par la floraison des clubs, des sociétés secrètes, où s'est élaborée, pour l'essentiel, la philosophie

politique qui a présidé aux grands bouleversements que l'Europe a connus à la fin du XVIIIe siècle. Aujourd'hui encore les sociétés secrètes demeurent puissantes, font et défont les alliances politiques, les gouvernements. Plus d'un philosophe occidental a deux versions de sa doctrine : celle qu'il livre au public et celle, plus complète, que ne connaissent que les membres de la loge à laquelle il appartient.

Ainsi est continuée une tradition qui, pour l'Occident, remonte à Pythagore, et même au-delà de lui. Rien de plus normal : les détenteurs de tout savoir ont de tout temps été sollicités par la double tentation, apparemment contradictoire, de communiquer leur science, mais en même temps de la protéger. Les soucis d'auto-défense d'une entité culturelle, mais surtout les préoccupations militaires d'une communauté humaine, ne sont pas étrangers à la tentation de l'ésotérisme. Cela s'observe encore de nos jours : les grandes puissances contemporaines attachent un soin particulier et des moyens colossaux à protéger leurs découvertes scientifiques ayant, de près ou de loin, une incidence militaire.

La philosophie a donc débuté, en Grèce, dans les sociétés secrètes. Mais les Grecs n'avaient pas, tant s'en faut, le monopole de cette forme d'organisation de la réflexion sur le sens de la vie. Bien avant eux, des sociétés secrètes de ce type avaient fleuri en Egypte, dotées d'une solide tradition scientifique, d'une grande maîtrise de certaines techniques de pointe sur le plan médical, architectural, etc., disposant d'un code éthique complet s'appuyant sur une conception du divin et une organisation religieuse qui n'étaient pas plus « irrationnelles » que ce qui se pensait et se pratiquait à Athènes ou à Sparte. Ces sociétés secrètes, toutes-puissantes, inspiraient et orientaient toutes les grandes réalisations socio-économiques : les technologies à maîtriser, le système éducatif, l'organisation et la défense de la société.

ÉSOTÉRISME ET PHILOSOPHIE EN AFRIQUE

Ces sociétés philosophiques n'étaient pas plus « sauvages » que celles de la Grèce, et pour cause ! puisqu'en ces temps-là les Grecs se tournaient vers l'Afrique, vers l'Egypte, vers nous, pour apprendre ; ils se faisaient initier dans nos sociétés secrètes, philosophiques. Ils venaient étudier en terre africaine, comme aujourd'hui nous partons étudier la philosophie à la Sorbonne ou à Louvain. Pythagore a passé dix-huit ans de sa vie à apprendre chez nous, dans nos sociétés secrètes. Bien d'autres après lui, comme Platon, ont fait le pèlerinage philosophique et intellectuel qui, en ces temps, passait obligatoirement par l'Egypte. C'était tout naturel : on venait s'informer et se former au contact de ceux qui avaient poussé le plus loin l'exploration du sens du cosmos, la maîtrise de la science et de la technique.

Une étude de philosophie comparée, lorsqu'elle est conduite sans les préjugés habituels de l'européocentrisme lui-même fondé sur un hellénocentrisme radical, établit sans conteste les inspirations, les emprunts, les reprises pures et simples[7] dont la pensée philosophique grecque est redevable vis-à-vis de l'Egypte pharaonique et de ses sociétés initiatiques. A lui seul, ce thème mériterait maints colloques de notre part, non pas pour, une fois de plus, nous justifier devant autrui, nous situer par rapport à autrui, mais dans le dessein d'en finir une fois pour toutes avec nos hésitations, avatar des sources européocentristes de notre formation intellectuelle.

Voilà pourquoi l'étude des sociétés initiatiques négro-africaines contemporaines est du plus haut intérêt pour la philosophie en Afrique, en tant que ces dernières sont les héritières et les continuatrices des sociétés philosophiques de l'Antiquité égyptienne. L'ethnologie a jeté le discrédit sur ces sociétés. Les études réalisées en ethnologie sur les sociétés secrètes sont relativement nombreuses. Dans le sillage des missions d'explorateurs, de nombreuses monographies ont été réalisées. Pendant la période coloniale proprement dite, des administrateurs coloniaux, avides de curiosité « scientifique », ont mené des enquêtes sur ces sociétés. La plus connue pour un pays comme la République centrafricaine est celle d'A.-M. Vergiat sur *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*[8]. Titre révélateur, auquel il faudrait ajouter d'autres études de Vergiat sur des thèmes similaires : *Mœurs et coutumes des Manjas*[9], *Plantes magiques et médicinales des féticheurs de l'Oubangui*[10]. L'ouvrage de Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, accorde quelques pages à la société secrète oubanguienne du Ngakola, à laquelle Vergiat consacre l'essentiel de son enquête publiée dans *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*. Le pays oubanguien semble avoir particulièrement retenu l'attention des ethnologues occidentaux sur ce thème. Il est vrai que le territoire centrafricain actuel a connu une floraison de sociétés secrètes qui, depuis la fin du XIXe siècle, sont entrées dans un processus accéléré de pertes d'influence, de déclin et, sans doute bientôt, de disparition totale ; cela, sous l'effet conjugué de la répression des autorités coloniales — les chefs connus des sociétés secrètes étaient considérés comme des fauteurs de troubles — et l'emprise grandissante du christianisme, pour qui elles représentaient le principal obstacle à l'expansion, et qui de ce fait les combattait systématiquement.

Les monographies des ethnologues ont en commun de présenter ces sociétés comme des bizarreries irrationnelles propres aux primitifs. Dans sa préface à l'ouvrage de Vergiat, le général Bouscat les considère tout simplement comme des « manifestations magiques ou rituelles de quelques tribus peu évoluées[11] ». On nous a donc mis dans la tête que ces sociétés étaient tout simplement la marque de notre sauvagerie et nous avons fini par en avoir honte nous-mêmes.

Or, lorsqu'on jette sur elles non le regard orienté des africanistes occidentaux, orienté par leurs préjugés ethnocentristes, mais le regard objectif de la science, l'on aboutit à d'autres appréciations, à d'autres conclusions quant à leur origine, leur nature et leur fonction sociale. Un exemple nous est fourni par la société secrète Ngakola, pratiquée principalement par les populations banda, mais aussi, à leur contact, par les Manja et d'autres ethnies centrafricaines. Les Banda constituent un important groupe ethnique installé principalement dans le Centre et le Nord-Est centrafricain, mais aussi dans le Bahr-el-Gazel soudanais où ils constituent une minorité ethnique assez importante. Les spécialistes de l'histoire centrafricaine comme Pierre Kalck estiment qu'ils sont arrivés tout récemment en territoire centrafricain, plus précisément au XIXe siècle, en provenance de la vallée du Nil, sous la pression des razzias esclavagistes. Dans une conférence prononcée à Bangui en avril 1983, l'historien Théophile Obenga a établi de nombreuses similitudes entre la langue banda et l'égyptien pharaonique, tant au point de vue syntaxique que lexical[12].

Toutes ces indications sont en elles-mêmes déjà assez convaincantes pour rattacher culturellement cette population à la civilisation nilotique dominée par l'Antiquité égypto-nubienne. Mais ce qui est également à ajouter, c'est que l'étude des cosmogonies confirme cette filiation. A.-M. Vergiat, qui est peut-être

un des plus honnêtes parmi les ethnologues européens qui ont écrit sur les sociétés initiatiques africaines, n'arrête pas de s'interroger naïvement sur les ressemblances entre les cosmogonies, les rites et les symboles des sociétés secrètes oubanguiennes et de celles de l'Egypte pharaonique. Il questionne comme une énigme le rôle similaire joué par le nœud en tant que symbole maléfique, d'où l'expression très courante en sango, langue nationale de Centrafrique : *A Kanga lo*, c'est-à-dire : « on l'a ensorcelé », et mot à mot : « on l'a attaché (avec un nœud) ». Il questionne également comme une énigme l'image divinisée du serpent, legs égyptien bien connu [13].

UN EXEMPLE : LA COSMOGONIE CENTRAFRICAINE DE NGAKOLA

Mais pour nous, il n'y a d'énigme que dans la mesure de l'ignorance de l'histoire africaine. La cosmogonie de Ngakola illustre encore plus nettement la filiation historique que Vergiat ne peut percevoir. Cette cosmogonie est du reste reprise avec de très légères variantes dans les autres ethnies. Ainsi, Tere, le héros de l'histoire, devient Seth'o chez les Manja.

La version la plus intéressante est sans doute celle des Banda, que rapporte A.-M. Vergiat [14] et qui a fait l'objet d'une étude très documentée du sociologue centrafricain A. Blague, *Tere Kozo Zo*. Le début de la cosmogonie de Ngakola est ainsi exposé :

« Avant que toute chose ne soit faite, Ylingu vivait au ciel tout seul. Il créa le firmament, les étoiles et tout ce que porte le firmament ; il créa la terre comme une assiette plate. Il prit le ciel qu'il créa auparavant, le déposa par-dessus la terre comme une calebasse. »

On ne voit pas en quoi cette cosmogonie est plus irrationnelle que celle qu'expose le début de la Genèse ; ce que l'on saisit au contraire, c'est la similitude troublante, dont une des clés possibles d'interprétation est à coup sûr l'origine commune des deux cosmogonies : l'Egypte pharaonique. De la même façon, on ne voit pas en quoi la « terre plate » créée par Ylingre est plus absurde que celle, toute plate également, que représentait la carte de Ptolémée.

La suite de la cosmogonie, que nous résumons en quelques mots, confirme les points de ressemblance avec la Bible. Ylingu a, au ciel, trois serviteurs : Ngakola, sa femme Yamissi et sa fille Yabada. Ylingu donna à Ngakola un fils nommé Tere. Tere eut des démêlés avec sa sœur Yabada, très belle, et qu'il désirait. Ylingu, consulté, trancha l'affaire en décidant d'envoyer Tere sur terre. Pour qu'il ne soit pas seul, une calebasse lui fut donnée, contenant toutes sortes de semences. Tere devait descendre sur terre grâce à une corde tenue par Ylingu. Pour que la corde fût coupée, il fallait que Tere annonce son arrivée sur terre en frappant sur un tam-tam attaché à sa ceinture en même temps que la calebasse. Impatient d'arriver, Tere tapa plusieurs fois sur son tam-tam. Agacé, Ylingu finit par couper la corde, ce qui eut pour effet une chute de Tere, l'écrasement de la calebasse ; les semences tombèrent en désordre, provoquant par là même le désordre dans la création sur terre : les montagnes, les forêts, les rivières s'entremêlèrent n'importe comment. Ylingu envoya Ngakola pour réparer le désordre. Il le fit en colorant chaque chose d'une couleur particulière, ce qui finit par rendre la terre agréable.

Ayant terminé son œuvre, il signifia à Tere, ainsi qu'à Yamissi et Yabada qui l'avaient accompagné, qu'il était désormais le maître de la terre. Il se mit à

manger les hommes. Par souci de vengeance, Tere rechercha l'alliance de ces derniers. Grâce à une ruse, ils tuèrent Ngakola, mais par la suite tous les hommes périrent. Il ne resta plus sur terre que Yamissi, Tere et Yabada. Tere continua de plus belle de désirer sa sœur Yabada. Par une nouvelle ruse, il finit par obtenir gain de cause, et renouveler aussi l'espèce humaine. Cette cosmogonie montre donc ainsi l'origine de l'inceste, autorisé dans l'Antiquité africaine comme privilège royal exclusif, mais interdit pour les autres hommes. En Egypte, en Nubie, seul le souverain pouvait épouser sa sœur, et c'était un privilège d'origine divine. D'une manière générale, l'étude détaillée de cette cosmogonie montre une étonnante continuité avec celles de l'Antiquité égypto-nubienne[15].

Cette rapide comparaison confirme, s'il en était encore besoin, le bien-fondé de ce constat du professeur Cheikh Anta Diop :

> « Tous les aspects de la vie culturelle de l'Afrique noire renvoient à l'Egypte et c'est le manque d'initiation qui empêche de percevoir cela.[16] »

Les conclusions que l'historien sénégalais tire de ce constat et les orientations qui en découlent pour le travail des chercheurs africains sont valables pour la philosophie :

> « Les nouvelles humanités africaines devront reposer sur les fondements de la culture égypto-nubienne de même que les humanités occidentales s'appuient sur la culture gréco-latine antique. Sans référence systématique à l'Egypte dans tous les domaines de la culture, il ne sera pas possible de bâtir un corps de sciences humaines : le spécialiste africain qui veut faire œuvre scientifique n'a pas le choix ; il ne peut pas se contenter de flirter avec les faits culturels égyptiens.
>
> Il faudrait imaginer un technicien occidental de science humaine qui essaierait de faire œuvre scientifique tout en se coupant de la culture gréco-latine ; il ne serait qu'un niais ou un farceur.[17] »

En résumé, nous affirmons que :

1. — ce qui se pratiquait sous le titre général de philosophie dans l'Antiquité fut un effort organisé de saisie globale du sens de la vie humaine dans sa relation avec le cosmos ;

2. — cette pratique prit d'abord une forme initiatique et ésotérique ;

3. — en cela elle fut égyptienne avant d'être grecque ;

4. — elle n'a jamais cessé d'exister en Afrique noire, comme legs culturel de l'Egypte pharaonique, à travers les sociétés secrètes et initiatiques contemporaines, et parfois sous des formes étonnamment stables.

Une des tâches urgentes du CICIBA est de procéder rapidement à une enquête approfondie sur la forme prise par ces sociétés initiatiques en zone bantu, et sur le contenu de leurs enseignements. A partir de la rapide comparaison, trop rapide sans doute, que nous venons de faire, il est possible de supposer légitimement que les sociétés initiatiques de l'Antiquité africaine — égypto-nubienne essentiellement — ont été reprises directement ou ont inspiré des pratiques similaires. En la matière, il ne faut pas se laisser bloquer par la crainte de tomber sous le coup de la sacro-sainte accusation d'hypothèses hasardeuses. Nous ne partons pas de rien. Un cadre est déjà tracé : celui du début de reconstruction de l'histoire africaine par les Africains. A l'intérieur de ce cadre,

des hypothèses audacieuses peuvent même constituer, sur le plan épistémologique, un guide sûr, parce que nous avons le plus souvent à nous battre d'abord contre nous-mêmes, contre l'extraversion et l'exogénéité de nos cadres conceptuels, contre le prestige scientifique de nos maîtres qui, consciemment ou inconsciemment, bloque toute initiative, toute volonté d'innovation en nous et pousse à l'hésitation.

Si nous avons insisté aussi longuement sur le passé de la pratique philosophique en Afrique, ce n'est pas pour inviter les philosophes africains à un retour pur et simple dans les sociétés initiatiques pour les revivifier, et les substituer à la philosophie universitaire que nous pratiquons aujourd'hui. Notre dessein est seulement de souligner l'urgence de mettre fin au débat lassant, stérile, et qui nous discrédite, de savoir s'il existe une philosophie « africaine » ou, ce qui revient au même, si les Négro-Africains sont aptes depuis toujours à philosopher par eux-mêmes.

Le repérage d'une tradition philosophique spécifique à l'Afrique ne doit pas avoir d'autre but que de bien situer notre point de départ, afin de nous permettre d'affronter, sans complexes et sans fausse honte, les tâches théoriques que nous imposent les temps nouveaux. Il n'en va pas autrement en Occident : on ne se contente pas de réciter Aristote ou Platon, on part du legs historique en tant qu'il est la référence obligée, pour affronter en termes nouveaux les problématiques nouvelles qu'impose le temps présent.

Cette tradition philosophique qu'il s'agit d'exhumer devra donc non seulement être dépassée, mais avant toute chose être évaluée sans complaisance, pour que ses faiblesses soient décelées. C'est la condition du progrès. C'est un fait, par exemple, que la libération des contraintes de l'ésotérisme, à partir de Socrate, a été un atout pour le développement de la pensée et des sciences en Occident. Le débat public, contradictoire, force à se défendre, à s'améliorer, à réviser constamment, et donc à propresser, au lieu de stagner. L'écriture est un apport et une auxiliaire irremplaçable pour ce processus de développement en grand des connaissances. De même, la libération de la pensée philosophique de la tutelle religieuse, qui a débuté au XVIIe siècle avec Descartes et surtout Spinoza, fut un élément de progrès.

Philosopher en Afrique et en africain aujourd'hui veut dire donc partir de la tradition philosophique léguée par l'Antiquité africaine pour la dépasser et diriger notre regard vers les tâches présentes, celles de la reprise en main de la conduite de notre destin.

LES TÂCHES PRÉSENTES

Nous pourrions, et c'est un danger réel, céder à la tentation qui nous guette déjà de nous autoriser une place de choix dans la crise actuelle des sociétés et de la civilisation africaines : la tentation messianique, l'illusion d'être le fondement de toute connaissance, l'illusion de constituer une sorte de métascience chargée de dicter à l'Afrique ce qui doit être. Il faut prendre garde à ne pas reprendre en Afrique l'ambition totalisatrice qui fut celle de la philosophie occidentale, de Descartes à Husserl, et qui a contribué à la ruine de son influence, à partir du moment où les sciences ont pris le large en se libérant de son emprise.

La philosophie en Afrique doit renoncer à une telle ambition. Son utilité sociale et donc sa crédibilité peuvent s'établir à partir d'un lieu qui est, à notre

avis, le suivant : une position de carrefour, de point de rencontre entre les différents domaines de connaissance ayant trait à l'Afrique contemporaine. Nous précisons : non pas une « science mère », « science des sciences », mais un lieu de rencontre rendu aujourd'hui nécessaire par le morcellement et l'émiettement qui caractérisent, sous l'influence des africanistes, l'approche du fait culturel africain. Ce fait culturel n'est jamais perçu comme une totalité riche, complexe mais intégrée, et complète, solidaire d'une région à l'autre, d'un aspect à l'autre.

L'approche mutilante, surtout sous l'effet de l'idéologie structuraliste, a consisté par exemple, en linguistique, à privilégier à l'extrême la simple description des langues prises isolément ou dans des sous-ensembles coupés du reste ; en histoire, à couper l'Afrique de son Antiquité ; en anthropologie et en philosophie, à couper les cosmogonies et les pensées africaines de leurs racines culturelles repérables seulement dans l'Antiquité africaine ; en médecine dite traditionnelle, à réduire l'étude de la pharmacopée traditionnelle à la seule analyse des principes actifs des plantes médicinales, en occultant la dimension anthropologique de la pratique médicale en Afrique traditionnelle (rituels, relations sociales).

L'éparpillement des domaines et des méthodologies, en bloquant la possibilité d'une vision globale du fait culturel africain, autorise la permanence du préjugé sur « l'absurdité », le « non-sens », la « primitivité », « l'irrationalité », etc. qui caractériseraient les faits de culture et de civilisation en Afrique noire. Tandis que l'approche interdisciplinaire intégrée restitue le sens réel, les caractéristiques spécifiques et la solidarité des réalités culturelles négro-africaines, en tant qu'elles sont signifiantes, porteuses de projets humains de sociétés humaines vivantes ou ayant vécu.

C'est très exactement la fonction sociale qui, dans l'Antiquité africaine, était dévolue à la philosophie, dans le cadre des sociétés initiatiques : celle d'être le porteur et le garant du sens humain global de pratiques qui se présentent dans la vie de tous les jours sous formes différenciées, mais dont la solidarité assurée par la philosophie fonde l'idée de culture, de communauté de destin.

Concrètement, cette fonction de lieu de rencontre peut être assumée par la philosophie de deux manières, à la fois distinctes et complémentaires :

— d'un côté, au niveau méthodologique, la philosophie peut être le maître d'œuvre dans l'élaboration d'un modèle de rationalité applicable de manière féconde au fait culturel africain. Entendons-nous bien : on ne pose pas qu'il y ait une raison « bantu » ou négro-africaine, distincte de la raison « européenne » ou « amérindienne ». La raison ainsi perçue est une abstraction, un mythe. La Raison avec un grand R, est une notion mythique, religieuse. En revanche les modèles rationnels d'appréhension du réel sont des faits de culture, tout à fait repérables, ils ne tombent pas du ciel, ils sont le concentré théorique de multiples tentatives concrètes d'approche de ces réalités, dans des contextes historiques et culturels précis. Le structuralisme, par exemple, n'est pas tombé du ciel ; comme modèle de rationalité, il correspond à une période précise de l'évolution des sciences humaines en Occident, période que l'on caractériserait volontiers de « complexe de scientificité » : interpellées, ces sciences, pour légitimer leur prétention au statut de sciences, ont « inventé » un modèle de rationalité inspiré des mathématiques, et qui se caractérise essentiellement par la réduction. Appliqué au fait culturel africain, ce modèle de rationalité s'est révélé inadapté pour rendre compte des significations.

Un modèle de rationalité fondé sur une approche pluridisciplinaire obligatoire, une alliance de la description et de la comparaison, du décorticage des réalités matérielles en étroite relation avec l'élucidation des significations, de l'écrit et de l'oral, voilà ce que la philosophie peut affiner et proposer aux autres domaines de connaissance, notamment les sciences humaines ;

— de l'autre côté, un travail de synthèse des résultats acquis dans les différents domaines de connaissance, dans le sens de dégager la nécessaire vision globale sans laquelle toute tentative de restitution de l'authenticité du fait culturel africain serait un vœu pieux. C'est à partir de cette synthèse que, justement, peu à peu sera élaborée une méthodologie, un modèle de rationalité, lequel en retour contribuera à améliorer les résultats.

CONCLUSION : NOUS LIBÉRER DES COMPLEXES

A l'arrière-plan de toutes ces préoccupations, il y a l'urgence de conquérir l'indépendance théorique de l'Afrique. Depuis 1960, on n'a pas cessé de concevoir pour nous, de penser et d'élaborer pour nous, de théoriser pour nous en un mot. On nous a dicté le structuralisme, l'althussérisme, l'éducation pour tous, l'industrialisation, etc. Sous l'effet de la crise, on nous dicte les projets « réalistes », l'adéquation formation-emploi, le développement endogène, la dimension culturelle du développement... Dans tous les domaines de la connaissance, de l'action, du « développement », on ne cesse de nous dicter la vision « correcte » des choses, et ce qui doit être fait. En cas d'échec, ce n'est pas la théorie qui est mauvaise, ce n'est pas le maître qui est coupable, c'est l'élève qui a mal assimilé.

Un exemple : la dimension culturelle du développement. On disserte à loisir sur la nécessité de la prise en compte de la dimension culturelle du développement. Les Africains eux-mêmes entrent dans ce jeu, se culpabilisent et se donnent mauvaise conscience, sans se rendre compte qu'on leur fait porter le chapeau pour un crime qu'ils n'ont pas commis, qu'ils se repentent pour un péché qu'ils n'ont pas commis. Qui, en effet, a nié systématiquement, délibérément, depuis au moins un siècle, l'histoire africaine, les technologies africaines, les religions africaines, bref, la culture africaine ? Qui a enseigné et tiré bénéfice de l'importation d'usines clés en main, de modèles de consommation ? Qui donc exactement, aujourd'hui, doit faire son autocritique dans cette affaire ? Les Négro-Africains ne devraient se reprocher que le fait d'avoir été de trop bons élèves, trop dociles, trop fidèles à la leçon du maître. Oser concevoir, oser penser, oser écrire, oser théoriser, en se libérant des complexes, des fausses questions, des hésitations, des qu'en-dira-t-on : tel est, quant au fond, l'enjeu du débat philosophique en Afrique contemporaine, en tant qu'il est exemplaire des écueils à surmonter. Le débat n'est pas uniquement bantu. Nous avons parlé de l'Afrique noire parce que, en dernier ressort, c'est d'elle tout entière qu'il s'agit.

NOTES

1. Alex Haley, *Racines*, ALTA, Paris, 1977, p. 122 et suivantes.
2. Meinrad Hebga, « Eloge de l'ethnophilosophie », in *Présence africaine*, n° 1, 1983, p. 29.
3. *Ibidem*, p. 30.
4. Cf. par exemple P.J. Hountondji : « Je n'insisterai pas ici sur les difficultés de cette thèse (i.e. : Cheikh Anta Diop), qui me paraît extrêmement féconde, mais qui doit encore, pour devenir une certitude, établir de manière péremptoire, et non pas seulement impressionniste et conjecturale, la continuité historique, biologique, entre les populations de l'Egypte antique et celles de l'Afrique actuelle. » (*Sur la philosophie « africaine »*, François Maspéro, Paris, 1976, p. 126, 127.)
5. C'est en tout cas ce qu'il faut retenir de l'ouvrage de P.J. Hountondji ci-dessus cité.
6. Du titre d'un excellent ouvrage de L. Jerphagnon consacré à la philosophie romaine : *Vivre et philosopher sous les Césars*, Privat, Toulouse, 1980.
7. Cf. notamment J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF-Quadrige, 4e éd., Paris, 1981, p. 7.
8. A propos des réalisations socio-économiques de l'Egypte pharaonique, cf. J. Yoyotte, « Egypte pharaonique : société, économie et culture », in *Histoire générale de l'Afrique*, tome II, chapitre 3, Jeune Afrique, Stock, UNESCO, Paris, 1980, p. 107 à 131.
9. Cf. à ce sujet les remarques intéressantes de M. Towa dans *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, CLE, Yaoundé, 1980.
10. A.-M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, L'Harmattan, Paris, 1981.
11. A.-M. Vergiat, *Plantes magiques et médicinales des féticheurs de l'Oubangui*, Laboratoire d'ethnobotanique du Muséum d'histoire naturelle, Paris, 1970.
12. A.-M. Vergiat, *Mœurs et coutumes des Manja*, Payot, Paris, 1937, rééd. L'Harmattan, Paris, 1981.
13. A.-M. Vergiat, *Les rites secrets..., op. cit.*, p. 5.
14. P. Kalck, *Histoire de la République Centrafricaine*, Berger-Levrault, Paris, 1974.
15. Th. Obenga, « Les origines de la civilisation africaine », in *Cahiers de philosophie de l'université de Bangui*, n° 2, 1984 (publication du département de philosophie de l'université de Bangui).
16. A.-M. Vergiat, *Les rites secrets..., op. cit.*, p. 33.
17. On remarquera que le radical Th'o dans Se-Th'o ou Wan-Th'o n'est rien d'autre qu'une variante du radical bantu ntu, désignant l'homme dans les langues bantu. Seth'o ou Wan-th'o, le premier homme, est le Tere des Banda, le Prométhée de la cosmogonie de Ngakola.
18. A.-M. Vergiat, *op. cit.*, p. 118 et suivantes. La version de la cosmogonie rapportée ici est celle synthétisée par A. Blagué. Dans la version d'A.-M. Vergiat, il est précisé que Ngakola « anime de son souffle des statuettes, façonnées d'argile, créant ainsi les premiers êtres vivants » (p. 27). Les ressemblances avec la Bible apparaissent de manière encore plus évidente.
19. *Terre-kozo-zo* (Tere le Premier Homme), par A. Blagué, texte ronéotypé.
20. Cf. Th. Obenga, « Les origines de la civilisation africaine », *op. cit.*
21. Cheikh Anta Diop, « L'antiquité africaine par l'image », in *Notes africaines*, nos 145-146, janvier-avril 1975, p. 7.
22. *Ibidem*, p. 7.

RECOMMANDATIONS

Recommandations
de
la commission-documentation

Réunie le 6 avril 1985, la commission a adopté les recommandations suivantes :

1) La commission demande à tous les participants au colloque de faire parvenir au Centre d'information bantu du CICIBA une bibliographie analytique à jour dans leur domaine de spécialisation.

2) La commission demande à la direction du CICIBA et plus particulièrement à la cellule opérationnelle de concrétiser des accords ponctuels avec les instituts spécialisés, à amener par ceux qui ont été cités dans la discussion (Northwestern University of Illinois et Havard University of Washington), pour constituer le fonds documentaire du CICIBA.

Il est suggéré, par la réalisation des deux recommandations, précitées, que le CICIBA mette en place des antennes locales hors zone. Dans ces antennes, les correspondants locaux seraient chargés de la collecte des sources bibliographiques et documentaires pour le fonds initial, et du suivi de cette collecte ultérieurement.

3) La commission attire l'attention du CICIBA sur les problèmes juridiques liés à la collecte hors zone, en ce qui concerne notamment la propriété des données et les droits d'auteur.

4) Recommande qu'une coordination efficace s'établisse entre les organismes nationaux et le CICIBA pour éviter les pertes de temps et d'énergie notamment dans le domaine de la collecte.

5) Recommande à la direction du CICIBA et plus particulièrement à la cellule opérationnelle de concrétiser des accords ponctuels pour engager des études préliminaires sur les systèmes automatisés d'aide à la recherche dans les disciplines intéressant le CICIBA.

Archéologie

Recommandations générales

1) Le CICIBA devra encourager les recherches archéologiques à travers le domaine bantu et plus particulièrement en Afrique centrale où les travaux sont encore rares.

2) Le CICIBA, qui a une dimension internationale, devrait encourager des études sur de vastes régions.

3) Le CICIBA devrait prendre en charge des programmes de formation sur le terrain pour les archéologues et les techniciens.

4) Le CICIBA devrait aider au développement de méthodologies pour l'étude comparée du matériel archéologique à travers le domaine bantu.

5) Le CICIBA devrait coordonner toutes les aides nécessaires à la conservation, à la documentation et à la vulgarisation dans les musées africains du matériel archéologique et des objets de la culture matérielle.

6) Le CICIBA devrait aider à la publication et/ou à la traduction d'ouvrages généraux sur l'archéologie et les études apparentées dans le domaine bantu. Une priorité doit être accordée à la publication rapide d'un matériel pédagogique destiné à l'enseignement primaire et secondaire faisant le point de nos connaissances actuelles sur le passé archéologique du domaine.

7) Le CICIBA devrait préparer et diffuser une bibliographie périodique des travaux concernant le passé bantu et plus spécialement les thèses et mémoires universitaires soutenus en Afrique ou ailleurs.

Recommandations particulières de recherches

Deux domaines de recherches sont prioritaires :

— L'origine et le développement de la sédentarisation, de la production alimentaire, de la métallurgie et de l'étude des relations entre l'homme et son environnement en forêt, en savane et dans les milieux côtiers et insulaires.

— Le développement des sociétés complexes aussi bien à l'ouest (en particulier les royaumes kongo et téké) qu'à l'est.

Arts

1) Suite aux discussions en séance plénière et en commission, il apparaît nécessaire de recommander au niveau des activités scientifiques du CICIBA, pour l'ensemble des disciplines mais en particulier pour l'étude des arts, des *méthodes totalisantes pluridisciplinaires* qui permettraient d'atteindre plus efficacement la dimension proprement esthétique des faits de civilisation bantu.

2) La mise en œuvre des programmes de recherche implique la mise à disposition d'un *matériel moderne et performant* par rapport aux objectifs visés, matériel spécifique en particulier pour l'ethnomusicologie.

3) La toute première étape des activités du CICIBA semble devoir être centrée sur la *documentation.*

Après examen des disponibilités en ce domaine, il apparaît indispensable de procéder à l'*alimentation scientifique de la CICIBASE* par la mise en œuvre d'une enquête auprès des spécialistes du monde bantu qui devraient fournir rapidement chacun pour ce qui les concerne :

- Une bibliographie analytique détaillée et les abstracts de leurs principales publications.
- Une note de conjoncture scientifique définissant leurs programmes en cours et les problématiques qui les sous-tendent.

Projets-cadres de recherche dans le domaine des arts

Etude des zones d'interaction culturelle définies par les faits et objets relevant du domaine des arts, dans le monde bantu et la diaspora, prises en compte tant au niveau de la tradition qu'à celui des expressions contemporaines. Mise en œuvre de 2 projets-cadres :

Musicologie. — « Dictionnaire des musiques et des musiciens bantu ».

Arts plastiques. — « Dictionnaire des arts plastiques et des plasticiens bantu ».

Ces projets-cadres, à vocation pluridisciplinaire, devront être réalisés progressivement et de manière coordonnée, selon un programme d'opérations de recherches à définir au niveau de la direction scientifique du CICIBA.

Anthropologie
et médecines traditionnelles

Perspectives — Objectifs

Le cadre. — Il nous faut rappeler le cadre international et multidisciplinaire dans lequel opère le CICIBA.

Les priorités. — Une priorité doit être donnée à la coordination et à l'harmonisation des recherches et des politiques de recherches en Afrique centrale.

Dans ce domaine nous pouvons détailler les objectifs souhaitables :

1) Coordonner les informations sur les recherches faites ou en cours.

2) Mettre les chercheurs en relation les uns avec les autres.

3) Favoriser les rencontres de spécialistes là où cela sera le plus opportun par l'organisation de colloques ou de stages de recyclage.

4) Centraliser les informations autour de la banque de données et du centre de documentation du CICIBA. Diffuser les informations.

5) Aider les chercheurs et les instituts à accéder à des financements extérieurs.

Partant de là, il faut favoriser, encourager et soutenir les recherches en cours de façon à utiliser d'abord les ressources existantes.

Le développement. — Ces recherches doivent répondre à des préoccupations de développement. Les peuples bantu ne sont pas figés et sont en pleine évolution. Le fil directeur de toutes ces recherches permettra au peuple bantu d'aborder le monde moderne pour être à même de le maîtriser. Il s'agit aussi bien d'une adaptation aux techniques et aux sciences que d'une mise en place d'un droit moderne adapté. Et ce ne sont là que deux domaines parmi tant d'autres.

Il est indispensable de comprendre les principes scientifiques et techniques

qui sous-tendent les pratiques techniques pour mieux définir les conditions dans lesquelles les choix technologiques peuvent être faits.

La totalité anthropologique. — Les participants, chacun dans son domaine, ont exprimé, pour parvenir à ces objectifs, l'adoption d'une large perspective anthropologique. Chacun des domaines spécialisés doit être replacé dans la totalité anthropologique. Pour cela il faudra explorer selon les besoins spécifiques, les modes d'organisation sociale, les systèmes symboliques, les pratiques techniques... et mettre à jour les modes d'organisation qui les sous-tendent et qui les unifient. Cette perspective trouve tout son sens dans une approche interdisciplinaire.

Axes, domaines et thèmes de recherche

Anthropologie sociale et culturelle

— Etude des structures et hiérarchies sociales.
— Etude des classes d'âge, sociétés initiatiques, sociétés secrètes.
— Etude des généalogies et mise au point d'une méthodologie afférente en vue de permettre des datations.
— Onomastique non seulement en tant que véhicule de culture mais aussi en tant que méthode de travail.
— Typologie et identification des différentes structures politiques traditionnelles.

Techniques traditionnelles

Jusqu'à présent les techniques traditionnelles ont été négligées. Il convient de combler cette lacune et de mener des études systématiques des techniques de façon à mettre à jour les principes scientifiques qui les sous-tendent.

De façon non restrictive nous indiquerons :

— la métallurgie du fer, du cuivre, de l'or, etc. ;
— la fabrication du sel, des huiles, des colles ;
— les techniques de teintures et les colorants ;
— l'habitat traditionnel ;
— la vannerie.

Pour cela, il faudra faire appel au concours des spécialistes de ces domaines : ingénieurs, architectes, linguistes, etc.

L'objectif final est l'établissement d'un corpus des savoirs techniques et scientifiques des peuples bantu.

Médecine et pharmacologie traditionnelles

Il sera souhaitable de faire appel aux structures et équipes existantes, de les soutenir, et de les conserver.

— Il est nécessaire de faire un effort tout particulier dans le domaine de la pharmacologie traditionnelle en vue de l'utilisation des principes actifs.

— Etablir des relations avec les organismes nationaux et internationaux qui s'occupent de ces problèmes de santé.

— L'objectif dans ce domaine est d'utiliser les ressources traditionnelles pour les intégrer dans un système de soins modernes.

Programmes de recherches proposés

C'est sur la base de la définition des perspectives et objectifs du CICIBA dans les différents domaines abordés que les projets suivants ont été retenus :

1. *La métallurgie dans la région interlacustre*

— *Pays concernés :* Burundi, Rwanda, Zaïre ; auxquels pourraient se joindre la Tanzanie et la Zambie.
— *Institutions :*
  - centre de civilisations burundaises, Bujumbura ;
  - les chercheurs du ministère de la Culture (Kigali) et de l'Université (Butare) ;
  - le Centre de recherches universitaires du Kivu (CERUKI de Bukavu).
— *Objectifs :* Progresser dans la connaissance de la métallurgie par :
  - reconstitution de hauts fourneaux ;
  - une approche multidisciplinaire et comparative ;
  - une cartographie de la zone concernée.
— *Financement :* Il est assuré jusqu'à présent par chacun des Etats et par l'ACCT.
— La Tanzanie organise un colloque en septembre 1985 dont l'un des thèmes est la métallurgie. Le CICIBA doit aider les chercheurs concernés à y participer.

2. *Recherches multidisciplinaires sur l'aire kongo-téké*

— *Pays concernés :* Gabon, Zaïre, Congo, Angola (entre autres).
— *Instituts et organismes* concernés (non restrictif) :
  - laboratoire d'histoire et d'anthropologie de l'université Marien Ngouabi, archéologie en particulier ;
  - ministère de la Recherche scientifique congolais qui a un programme sur les cultures matérielles ;
  - Musée national du Zaïre.
— *Intérêt :* Depuis trente ans de nombreux chercheurs ont opéré dans cette zone.
  - Il importerait dans un premier temps de faire le point sur les acquis afin de déterminer des axes de recherche.
  - D'ores et déjà, nous pouvons envisager quelques directions,
    - les royaumes téké et kongo ;
    - la métallurgie ancienne du fer et du cuivre ;
    - la médecine et la pharmacopée traditionnelles ;
    - recherches comparatives sur les langues de la zone.
— *Collaboration :* Avec d'autres organismes extérieurs ayant déjà mené des travaux dans ce domaine, par exemple ORSTOM, CNRS, etc.

3. *Médecine et pharmacopée traditionnelles*

a) *Création à Libreville d'un grand herbier* pour la zone bantu et d'un *laboratoire* de botanique en collaboration avec le CENAREST (projet élaboré par la table ronde CICIBA de mai 1984).

b) *Aide et participation aux programmes de recherches sur les principes actifs des plantes médicinales* (essais pharmacologiques et toxicologiques).

c) • *Recensement des données de terrain en médecine et pharmacopée traditionnelles* (cf. les projets d'étude de cas élaborés par la table ronde CICIBA de mai 1984).
• Egalement participation à un projet anthropologique de la région téké dans une équipe pluridisciplinaire (cf. projet téké-congo),
• *Composition souhaitée de l'équipe de recherche :* 1 botaniste, 1 anthropologue, 1 médecin, 1 linguiste.

d) *Promotion d'unités expérimentales à caractère clinique*, type coopérative de tradipraticiens. (Ce projet a été appuyé par le FED à la table ronde PNUD/UNESCO/CICIBA.)

e) *Projet d'association d'ethnomédecine bantu* à caractère pluridisciplinaire. (Ce projet a été appuyé par le FED à la table ronde CICIBA sur les produits culturels.)

f) *Projet d'une unité de production* allant de la culture et récolte des plantes médicinales à la production d'extraits sous des conditions contrôlées (cf. projet n° 2 bis). (Ce projet pourrait recevoir l'appui des communautés européennes.)

g) *Projet de formation*
Stage de formation : pour des techniciens de laboratoire.
• Pour des enquêtes de terrain.

4. *Anthropologie juridique*

a) Le CICIBA pourrait soutenir l'organisation d'une conférence sur les fondements du droit bantu ;
— *Liaison :* Association des juristes africains.

b) Un projet en Zambie sur les problèmes nationaux posés par les pratiques traditionnelles confrontées à la juridiction nationale.

Littératures orales et écrites

Sur le plan scientifique

La commission Littératures orales et écrites recommande au CICIBA :

1) de donner aux littératures la place de choix qui leur revient pour une étude adéquate et exhaustive de l'identité culturelle bantu : philosophie, anthropologie, religion, thérapie, etc. ;

2) d'organiser dans les plus brefs délais une réunion d'experts en ce domaine en vue de faire le point sur l'état réel des études sur les littératures bantu et d'élaborer un programme d'action et de recherche à court, moyen et long termes ;

3) de prévoir les moyens logistiques indispensables pour la collecte et l'exploitation des données ;

4) de s'appuyer :

— sur les centres régionaux et nationaux ;

— sur des « antennes » à créer et sur les personnalités scientifiques compétentes.

Sur le plan général

La commission Littératures orales et écrites recommande au CICIBA de scinder l'aspect scientifique et l'aspect technique : c'est-à-dire de répartir proportionnellement les travaux en plénière et les travaux en commission.

Histoire & géographie

Histoire

Le CICIBA créera dix bourses de recherche historique permettant à des chercheurs scientifiques de se détacher pour un an de leur lieu d'investigation ou d'enseignement habituel pour faire du travail de terrain et écrire une communication concrète adressée à la commission scientifique de la revue *Muntu*.

Les priorités suggérées par le comité scientifique du colloque de 1985 incluront entre autres :

1) L'histoire de la technologie disparaissante du monde bantu y compris l'histoire de la céramique, de la métallurgie, du fer et du cuivre, recherche qui se fera en collaboration avec les travaux archéologiques de laboratoire du CICIBA.

2) L'histoire économique des échanges y compris les échanges sociaux, les échanges commerciaux, et les échanges des systèmes de transport à longue distance, utilisant non seulement des données orales mais aussi les archives swahili et portugaises.

3) L'histoire démographique de la croissance et de la décroissance des populations rurales, y compris l'étude de l'alimentation, de l'agriculture, de la santé et de la médecine, en collaboration avec les sociologues et anthropologues de terrain.

4) L'histoire de la condition coloniale en Afrique centrale, y compris les changements dans leurs positions économiques des femmes restées en milieu rural lors de la migration forcée des hommes pris par les entreprises coloniales, travail à baser sur les interviews et les archives coloniales.

5) L'histoire de la révolution urbaine en Afrique centrale, les changements culturels de l'époque post-coloniale y compris les nouvelles structures sociales, le mode de production citadin et les évolutions des manifestations artistiques.

Le CICIBA s'engage à minimiser les problèmes soulevés par le partage

pédagogique du monde bantu en aires de recherche et de publication francophones, lusophones et anglophones. Le comité scientifique présentera une série d'éditions en traduction traitant du monde bantu à la façon de l'*Histoire de l'Afrique*, de l'Unesco. La série comptera des travaux de synthèse nécessaires à la formation de chercheurs et d'étudiants universitaires du niveau de la maîtrise et du doctorat. Dans le domaine historique la série correspondra à la banque des données linguistiques et anthropologiques.

★

Géographie

— Les géographes recommandent au CICIBA de développer le plus rapidement possible sa banque de données et de se munir de tous les outils d'analyse que constituent les cartes et atlas de pays déjà parus sur la zone bantu.

— Les géographes recommandent également la création d'équipes pouvant dès à présent suivre le projet, et auxquelles seraient associées différentes disciplines au fur et à mesure de l'avancement des travaux.

— Les géographes souhaitent l'utilisation par le CICIBA des techniques modernes en particulier de numérisation des données permettant une mise à jour rapide des renseignements recueillis.

— Les géographes s'associent à la motion des historiens concernant les années sabbatiques pouvant être attribuées à certains chercheurs pour faire avancer des données sur la zone bantu, ... les bourses.

Linguistique

Recommandations générales

La commission de linguistique approuve pleinement le rapport de la commission de documentation dont elle a pris connaissance et elle s'y associe.

La commission s'associe aux projets interdisciplinaires du CICIBA et, notamment, au projet international kongo-teke.

Recommandation particulières

La commission de linguistique recommande au CICIBA la réalisation des projets suivants :

Lexiques spécialisés

Des lexiques spécialisés devraient être réalisés dans l'ensemble du domaine linguistique bantu. Les domaines à étudier devraient être (liste non restrictive) :

- zoologie (vie aquatique, animaux domestiques, etc.) ;
- botanique (végétation des cours d'eau, plantes médicinales, etc.)
- toponymie.

La réalisation du projet devrait comprendre les moyens suivants :

- préliminaires : inventaire des travaux existants ou en cours par pays ;
- moyens humains : chercheurs présents sur place, étudiants ;
- qualification des chercheurs : un spécialiste du domaine considéré, un linguiste ;
- matériel : 1 véhicule 4x4 léger, 1 petit bateau à moteur genre zodiac, 1 magnétophone (+ bandes et piles) ;
- indemnités de mission ;
- durée et fréquence des missions : 3 missions annuelles de 8 à 15 jours par domaine.

Lexicostatistique

Une enquête lexicostatistique exhaustive du bantu devrait être réalisée. Les moyens suivants devraient être mis en œuvre :
– Enquêtes par des chercheurs nationaux (Centrafrique, Gabon, Congo, Zambie, Zaïre, Angola, Guinée Equatoriale) : 7 missions de 30 jours (210 jours) ; frais de missions ; déplacement et séjour ; 1 magnétophone par pays (+ bandes et piles) ; divers (correspondance, etc.).

– Enquêtes par des chercheurs venant de l'extérieur (Kenya, Uganda, Tanzanie, Zimbawe, Mozambique, Malawi, Cameroun) :
7 voyages internationaux ;
frais de mission, de déplacement local et de séjour ;
7 missions de 20 jours (en moyenne) soit 140 jours.

– Préliminaires : la liste des relevés existants et la liste minimale des relevés à faire sera mise, sans frais, à la disposition des chercheurs par l'équipe de Tervuren.

– Traitement des données à Tervuren : traitement informatique de 600 séries de 100 mots chacune ; séjour de 6 mois à Tervuren d'un linguiste du CICIBA pour participer à l'élaboration linguistique.

– Coordination scientifique : équipe de Tervuren, compte tenu de son avancement dans ce type de recherches.

Accès à la documentation

Les documents non publiés de M. Guthrie, conservés à la SOAS, et ceux de A.E. Meeussen, conservés à Tervuren, devraient être rendus accessibles.

Méthodologie de l'enseignement

Une étude sur la méthodologie de l'enseignement du lingala et du swahili au Burundi devrait être entreprise.

– chercheurs : L. Niynonkuru et L. Sabimana, tous deux doctorants à l'université du Wisconsin ;

– cadre : le projet devrait être réalisé en collaboration avec les universités du Wisconsin et de l'Illinois, le bureau pédagogique de Kigali (Rwanda) devrait être consulté sur l'expérience dans ce pays ;

– durée et étapes : 2 ans
1re année : élaboration des techniques d'enseignement ;
2e année : expérimentation sur le terrain et missions dans d'autres pays pour présenter les résultats ;

– frais à prévoir : matériel, déplacement, séjour et rémunération des chercheurs.

Langues isolées

Les travaux du colloque ont montré la nécessité, pour l'étude des migrations, de disposer d'informations sur certaines langues bantu isolées au nord de la forêt équatoriale (par exemple le kare). C'est pourquoi la commission demande

l'attribution d'une mission à deux chercheurs (6 mois d'enquête sur terrain et 6 mois de rédaction du rapport).

Phonétique appliquée

Les travaux du colloque ont montré la nécessité d'entreprendre des études phonétiques (articulatoires, acoustiques et perceptuelles), faisant appel aux technologies récentes du traitement de la parole. Ces méthodes permettraient de progresser de manière décisive dans la description de certaines langues bantu du nord-ouest et dans la compréhension de certains faits historiques. Les moyens suivants devraient être mis en œuvre :

— 4 missions de courte durée (une semaine chacune) pour permettre à un linguiste et à un informateur de se rendre dans un laboratoire de phonétique équipé en vue de la collecte et de l'analyse des données articulatoires, acoustiques et perceptuelles ;

— 2 missions sur le terrain d'une durée de deux mois chacune, pour permettre la collecte des données acoustiques et perceptuelles, avec un matériel de terrain adapté, sur les langues pour lesquelles il n'y a pas d'informateurs à proximité d'un laboratoire de phonétique ;

— afin de permettre une meilleure centralisation des données, la commission recommande la création à moyen terme (installation dans des locaux définitifs) d'un laboratoire de phonétique doté des moyens informatiques adéquats pour l'archivage et le traitement de la parole.

Philosophie et religions

La commission Philosophie et religions, considérant que l'une des tâches de la philosophie consiste en la définition des fondements et des fins, considérant que les recherches sur les civilisations bantu doivent promouvoir l'identité, la solidarité et la conscience bantu, recommande :

1) Que les philosophes soient associés à toutes les recherches qui sont menées par le CICIBA en vue d'y maintenir des exigences épistémologiques et éthiques.

2) La tenue d'une table ronde pour définir les aspects fondamentaux et les tâches d'un humanisme bantu du XXe siècle, comme philosophie du CICIBA.

3) D'appuyer la tenue à Butare du colloque d'hommage à Alexis Kagame, pionnier des recherches bantu.

4) La réalisation par le CICIBA, en collaboration avec les organismes compétents, d'une collection de la pensée africaine bantu contemporaine ; d'une bibliographie et d'une bibliothèque de philosophie africaine des origines à nos jours.

LISTE DES PARTICIPANTS

Nom	Prénom	Spécialité	Organisme d'appartenance
ABA'A-NDONG	Paul	Philosophie	Ministère de la Culture - B.P. 1007, Libreville, Gabon
ABEYE	Jean	Pharmacopée	Faculté des sciences de la santé et Ministère de la Santé publique
ADIWAS KOUEREY	Gervais	Géographie	Université Omar Bongo - B.P.13131, Libreville, Gabon
AKIGHE-MBA	Jean	Sociologie	Ministère des Ressources humaines - Libreville, Gabon
ALIKE	Tshinyoka	Histoire	Université Omar Bongo - B.P. 13131, Libreville, Gabon
AMOUGHE-MBA	Pierre	Organisation	Direction générale des archives nationales
ANDJEMBE	Léonard	Philosophie	Université Omar Bongo - B.P. 133, Libreville, Gabon

ARMINDO VAZ RODRIGUES	Aguiar	Arquivija e Investigaçao Historica	Direcao de Cultura Arquivo Historico Caixa Postal 87 - Sao-Tome Republica Democratica de Sao-Tome e Principe
ASSOUMOU NOMBEY	Théophile	Etudiant au département d'histoire et d'archéologie Libreville	Ministère de l'Enseignement supérieur - B.P. 13131, Université Omar Bongo, Libreville, Gabon
AUGOUELI-MAKOTA	Simon	Sociologie - science politique	Institut de recherches en sciences humaines (I.R.S.H.) - B.P. 846, Libreville, Gabon
AVORE-OYONO	Germaine	Service social nutrition - sociologie du développement	Ministère de la Santé - B.P. 50, Libreville, Gabon
BENNETT	Patrick	Comparative Linguistics (Niger-Congo + Bantu)	African Languages + Literature University of Wisconsin-Madison 866 Van Hise Hall 1220 Linden Prive Madison, Wisconsin 53116, U.S.A.
BENEZECH-DUVERNOIS	Anne-Marie	Art traditionnel africain	Sorbonne - Paris, France
BIRMINGHAM	David	Histoire	University of Kent Canterbury, Angleterre
BITEGUE DIT MANGA	Blaise	Musicologie - Documentation	Musée national des arts et traditions B.P. 4018 Tél. 76.14.56 Libreville, Gabon

BOULINIER	Georges	Anthropologie et Direction de recherches multidisciplinaires)	Centre de recherches sur l'océan Indien (C.N.R.S.) - 8, avenue du Général-Leclerc, 92100 Boulogne, France
BULINGI-BU-KWELI		Philosophie	Ministère de l'Education nationale (I.P.N.)
CORNET	Joseph	Histoire de l'art	Institut des musées nationaux du Zaïre - B.P. 4249, Kinshasa II, Ngaliema, République du Zaïre
COUPEZ	André	Linguistique	Musée royal de l'Afrique centrale - B.P. 1980, Tervuren, Belgique. Université libre de Bruxelles, avenue F.-Roosevelt, 50, B-1050 Bruxelles, Institut national de recherches scientiriques - B.P. 218 Burare, Rwanda
DEJEAN	Achille	Sociologie	Université Omar Bongo - B.P. 13131, Libreville, Gabon
DIOP ABDOULAYE	Sokhna	Archéologie, Préhistoire, Muséologie	Université Omar Bongo - B.P. 13131, Libreville, Gabon
DODO-MOUNDJE-GOU-BOUNGUEN-DZA	Eric	Etudiant en linguistique au département de lettres modernes	Université Omar Bongo - B.P. 13131, Libreville, Gabon
DUBOZE	Edmond	Médecine	Service de santé militaire, Gabon

DUFEIL	Michel-Marie	Histoire orale	Université Paul Valéry - Montpellier, France Université Omar Bongo, Livreville, Gabon
DUPRE	Georges Jean-Claude	Sociologie	ORSTOM - 24, rue Bayard, 75008 Paris
EBOULIA	Jean-Robert	Sociologie du développement	Ministère de la Planification et de l'Aménagement du Territoire - B.P. 172, Libreville, Gabon
EKARGA MBA	Emmanuel	Géographie	Université Omar Bongo - B.P.13131, Libreville, Gabon
ELLA ASSOUMOU	André	Philosophie	Université Omar Bongo - B.P. 13131, Libreville, Gabon
ELLOUE-ENGOUNE	Alain	Philosophie (mythologie et religions)	Institut de recherches en sciences humaines - B.P. 846, Libreville, Gabon
EMEJULU	James	Linguistique Sémiotique	Université Omar Bongo - B.P. 13131, Libreville, Gabon
ESSONO-NGUEMA	Jean-Hilaire	Histoire	Ministère de la Culture, des Arts et de l'Education populaire - B.P. 1007, Libreville, Gabon
FAÏK-NZUJI MADIYA	Clémentine	Ethnolinguistique : linguistique africaine, littératures et traditions orales, symbolisme dans les arts et cultures africaines nomastique (anthropomynie)	Université catholique de Louvain. Collège Erasme, Place Blaise Pascal 1 - B-1348 Louvain-La Neuve, Belgique

FALGAYRETTES	Christiane	Arts plastiques	Fondation Olfert Dapper - 191, avenue Charles de Gaulle, 92003 Neuilly-sur-Seine
FERREIRA	Aurora DA FONSECA	Historia	Centro National De Documentacao E Investigacao Historica Secretaria Dé Estado da Cultura, Rua Pedro Felix, Machado, n° 49
GIBERT	Guy	Géographie	Université Omar Bongo - B.P.13131, Libreville, Gabon
GRUMBERG	Alain-Jean	Journaliste	R.F.I. 116, avenue du Président Kennedy, 75016 Paris
HEINE	Bernd	Linguistique	Institut africain de Cologne, R.F.A.
HOMBERT	Jean-Marie	Linguistique	Université Lyon II et Lacito - B.P. 3-121, C.N.R.S., France
HULL (phD)	Doris M.	Librarianship & Documentation	Howard University Moorland Rpugan Research Center Washington D.C. 20001
JEZEGOU	Marie-Pierre	Archéologie	Université Omar Bongo, Faculté des lettres, Département d'histoire - B.P. 17004, Libreville, Gabon
KADIMA	Kamuleta	Linguistique	Institut pédagogique national (I.P.N.) - B.P. 8815, Kinshasa I, Zaïre

KADIMA-NZUJI	Mukala	Littérature	Faculté des lettres et des sciences humaines, Université Marien Ngouabi - B.P. 2642, Brazzaville, Congo
KAZADI WA MAKUNA		Ethnomusicologie	Smithsonian Institution 955 L'enfant Plaza 2600 Washington C.D. 20560 U.S.A.
KIBANDA	Matungila	Linguistique, tradition orale, écriture (techniques du langage) et surtout sémiologie graphique	Institut pédagogique national - B.P. 8815, Kinshasa I, Zaïre
KITA	Kyankenge Masandi	Lettres et sciences humaines	Centre de recherches universitaires au Kivu (CERUKI), Institut supérieur pédagogique - B.P. 854, Bukavu, Zaïre
KOMBILA MASSOUNGA	Charlotte	Anglais	Ministère des Ressources humaines, Libreville, Gabon
KUBIK	Gerhard	Etude de Cultures africaine et leurs extensions dans le Nouveau Monde, Littérature orale, musique, danses masquées, Education traditionnelle (écoles de circoncision), Linguistique bantu	I.U.A.E.S. Commission for urgent Research Institute of Ethnology, Université de Vienne - Universitätstrasse 7 A, 1010 Vienne, Autriche
LANFRANCHI	Raymond	Préhistoire	Université Marien Ngouabi - B.P. 69, Brazzaville, R.P. Congo
LE BRAS	Jean-Luc	Conseiller culturel	Ambassade de France, B.P. 2273, Libreville, Gabon

LETEMBET-AMBILLY	Antoine	Art dramatique (professeur d'études théâtrales)	Université Marien Ngouabi - B.P. 825, Brazzaville, R.P., Congo
LISIMBA	Mukumbuta	Linguistique	CICIBA, B.P. 770 Libreville, Gabon
LOCKO	Michel	Archéologie	Université Omar Bongo - B.P. 17004, Libreville, Gabon
LUMWAMU	François	Linguistique - Littérature orale	Faculté des lettres et sciences humaines - B.P. 2642, Brazzaville, R.P. Congo
MANIMA-MOUBOUNA	Aimé	Archéologie	Université Marien Ngouabi - B.P. 69, Brazzaville, R.P. Congo
MAPOMA	Mwesa Isarah	Ethnomusicologist, Traditional Religion: Kinship Organisation	Center for the Arts, University of Zambia - Box 32379, Lusaka, Zambia
MARCHAL-NASSE	Colette	Linguistique	Université Omar Gongo - B.P. 13131, Libreville, Gabon
MAYELE		Attaché culturel	Ambassade du Zaïre, Libreville, Gabon
MBOT	Jean-Emile		Ministre de la Culture des Arts et de l'Education populaire. Président des d'administration du CICIBA
MBUYAMBA	L.	Musicologie	CICIBA, B.P. 770 Libreville, Gabon
MBUYI MIZEKA		Psychologie Génétique	Université Omar Bongo, Livreville, Gabon

MESSILIE-ME-MENGANDE	Cyprien	Histoire et géographie	Commission nationale gabonaise pour l'Unesco - B.P. 264, Libreville, Gabon
MICKALA KWENZI	Jérôme	Linguistique	CICIBA, B.P. 770 Libreville, Gabon
MICKALA MANFOUMBI	Roger	Etudiant en linguistique	Université Omar Bongo, Faéculté des lettres et sciences humaines, Dpt. Lettres modernes - B.P. 12131, Libreville, Gabon
MOMBO	Jean-Bernard	Géographie physique	Université Omar Bongo, Faculté des lettres et sciences humaines, Dpt. de géographie - B.P. 13131, Libreville, Gabon
MOULEINGUI BOUKOUSSOU	Vincent	Cartographe, démographe (enseignement supérieur)	F.L.S.H. Dpt. de géographie - B.P. 13131, Libreville, Gabon
MOUNDJEGOU	Pierre Ledgard	Littérature orale	Ministère de l'Education nationale
MOUNDOUNGA-KOMBILA	Philippe	Anthropologie culturelle	Institut de recherche en sciences humaines (I.R.S.H.) - B.P. 846, Libreville, Gabon
MOYO (Dr)	Steven P.C.	Director, Institute for African studies, Linguistics & Oral Aesthetics	Institute for African Studies, University of Zambia P.O. Box 30900, Lusaka
MPEYE NYANGO		Ingénieur civil	Université de Kinshasa - B.P. 127, Kinshasa (Zaïre)

MUFUTA	Kabemba	Littérature orale africaine	Faculté des lettres, Dpt. de langues et littératures africaines, université de Lubumbashi - B.P. 1825, Lubumbashi, Zaïre
MULAGO	Gwa Cikala	Religions africaines et théologie	Centre d'études des religions africaines - B.P. 712, Kinshasa/Limete, Zaïre Faculté de théologie catholique - B.P. 1534, Kinshasa/Limete, Zaïre
MUTANDA NTUMBA		Documentation	CICIBA, B.P. 770 Libreville, Gabon
MVELE NDANGO'O	Pierre-Claver	Géographie	Université Omar Bongo, Libreville, Gabon
NANG-EYI	Pierre-Claver	Littérature orale	Université Omar Bongo - B.P. 13131, Libreville, Gabon
NDONG	Bonaventure	Philosophie	CICIBA, B.P. 770 Libreville, Gabon
NDONG MEYE	Pierre	Etudiant en philosophie	Université Omar Bongo, Faculté des lettres et sciences humaines - B.P. 13131, Libreville, Gabon
NDONGO-BIYOGO MAKINA	Dousto	Historia, Literatura	Colegio Universitario de Africa - Madrid, 28040, España, Calle Obisportrejo, 1

NDONGO	Ludovic		Ministère des Ressources humaines
NDORICIMBA	Léonidas	Histoire	Centre de civilisation burundaise - B.P. 1095, Bujumbura, Burundi
NOUME-NZE	Maurice	Chimie	Université Omar Bongo, Faculté des sciences - B.P. 911, Libreville, Gabon
NGOIË-NGALLA	Dominique	Histoire, Anthropologie	Université Omar Bongo - B.P. 13131, Libreville, Gabon
N'GUOLET	François	Etudiant en archéologie	Université Omar Bongo - B.P. 13131, Libreville, Gabon
NGOUPANDE	Jean-Paul	Philosophie	Université de Bangui, Faculté des lettres et sciences humaines - B.P. 1037, Bangui, R.C.A.
NGOU-MVE	Nicolas	Histoire	Université Omar Bongo, Libreville, Gabon
NKUSI	Laurent	Recherches en linguistique (syntaxe), Littérature orale	Université nationale du Rwanda, Faculté des lettres - B.P. 44, Ruhengeri
NSUKA NKUTSI	François	Linguistique comparative bantoue	Université Lyon I Centre de recherches linguistiques et sémiologiques - C.N.R.S., LP 3121, Lacito
NTABONA	Adrien	Littérature orale, Théologie africaine	Faculté des lettres et sciences humaines, Université du Burundi - B.P. 1550, Bujumbura, Burundi

NTAHOMBAYE	Philippe	Linguistique, Anthropologie (onomastique)	Université du Burundi - B.P. 1550, Bujumbura, Burundi
NTEM ALLOGO	Lévy	Expert démographe, Sociologie	Délégation générale du parti démocratique gabonais - B.P. 268, Libreville, Gabon
OBENGA	Théophile	Histoire	CICIBA, B.P. 770 Libreville, Gabon
OMONDI	Washington	Ethnomusicology Ethnology Folklore	Director General International Academy of Music & International Centre of African Music
ONDO	Angèle	Littérature orale	Ministère de la Culture, des Arts et de l'Education populaire - B.P. 13131, Libreville, Gabon
ONDO	Rose	Sociologie	Université O.B., Faculté des lettres & sciences humaines B.P. 13122
ONVANE NKOUELE	François-Xavier	Histoire	Faculté des lettres et sciences, Université Omar Bongo - B.P. 13131, Libreville, Gabon
OSLISLY	Richard	Archéologie	Projet « Paleogab » E.N.S.U.O.B., Libreville, Gabon Recherches archéologiques et paléo-environnement au Gabon

PALIER	Christian	Linguistique	Institut pédagogique national, Libreville, Gabon
PAMBO-LOUEYA	Constant-Félix	Histoire (Empire)	Université Omar Bongo, dépt histoire
PANOFSKY	Hans. E.	Librarianship Documentation of Africa	Curator of Africana, Northwestern University Library, Evanston 1h 60201, U.S.A.
PATINON	A. Ignace	Histoire	Université Omar Bongo - B.P. 13150, Libreville, Gabon
PERROIS	Louis	Anthropologie de l'art. Art du Gabon et du Cameroun	ORSTOM, Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération - 24, rue Bayard, 75008 Paris
PEYROT	Bernard	Géomorphologie du Quaternaire Paléoenvironnement d'Af. C.	Projet « Palegogab » E.N.S.G./U.O.B., Libreville, Gabon
POURTIER	Roland	Géographie	Laboratoire de sociologie et géographie africaines - 54, bd Raspail, 75005 Paris
PUECH	Gilbert	Linguistique	Université Lyon 2 & LP 3-12/(C.N.R.S.) - av. de l'Université, 69500 Bron

ROBERTS	Allen F.	Anthropologie politique et symbologique (surtout chez les Tabwa du Zaïre) ; Contact culturel de l'art africain ; L'impact socio-économique des projets du développement en Afrique (surtout de l'énergie renouvelable)	Centre d'études afroaméricaines & africaines. Université de Michigan - Ann Arbor, Michigan 48109 U.S.A. et Dpt d'anthropologie Albion College - Albion, MI 49224, U.S.A.
ROPIVIA	Marc-Louis	Géographie Migrations Protohistoriques	Dpt de géographie Université Laval Québec, P.Q. Canada GIK-7P4
ROTTLAND	Frantz	Linguistique	Institut africain de Cologne, R.F.A.
RURANGWA	Innocent Moïse	Linguistique	CICIBA - B.P. 770, Libreville, Gabon
SALLEE	P.-Pierre	Ethnomusicologie	Université de Metz & Université de Nanterre - Université de Metz, Ile du Saulcy 57045 Metz cédex 1
SIMON	Thierry	Géographie	Université Omar Bongo - B.P.13131, Libreville, Gabon
SONNET	René	Documentation	Direction générale des archives, de la Bibliothèque nationale et de la documentation gabonaise (D.G.A.B.D.) - B.P. 1188, Libreville, Gagon
SOUNDJOCK-SOUNDJOCK	Nyom Emmanuel	Littérature	Cerdotola - B.P. 479, Yaoundé, Tél. 23.05.46

THILO C.	Schadeberg	Linguistique bantoue africaine	Dpt. de Linguistique africaine - Université de Leiden - B.P. 9515 2300 RA. Leiden, Pays-Bas
TSHIAMALENGA NTUMBA	Marcel	Philosophie, Théologie	Dpt. de Philosophie - B.P. 1534, Kinshasa/Limete, Zaïre
VIGNON	Boniface Vincent Berthold	Journaliste et producteur	Radio-France internationale Programmes de coopération - 116, av. du Président Kennedy, 75016 Paris
WALTER	Raphaëlle	Géographie	Université Omar Bongo - B.P.13131, Libreville, Gabon
WANDIBBA	Simiyu	Archeologist	National Museums of Kenya - P.O.Box 40658, Nairobi, Kenya
WAGNER	Alain	Médecine (psychiatrie)	CICIBA

TABLE DES MATIÈRES

Tome I

INTRODUCTION

Introduction 7
Allocution de bienvenue 9
Discours d'orientation générale 11
Bureau du colloque 18
Message du PNUD et de l'UNESCO 19
Message de Son Excellence le président de la République El Hadj Omar Bongo 23
Argument de base 25

LINGUISTIQUE

PATRICK BENNETT, Nasals and bantu language classification 31
ANDRÉ COUPEZ, Lexicostatistique bantu. Etat de la question 43
B. HEINE, F. ROTTLAND, Bantu linguistic reconstructions : Some problems and questions 50
J.-M. HOMBERT, F. NSUKA NKUTSI, G. PUECH, Quelques perspectives pour la linguistique historique bantu 57
FRANÇOIS NSUKA NKUTSI, Apports des structures morpho-syntaxiques aux problèmes ayant trait à l'expansion des peuples bantu .. 60
K. KADIMA, F. LUMWAMU, Aires linguistiques à l'intérieur du monde bantu. Aspects généraux et innovations, dialectologie, classifications 63
I.M. RURANGWA, Enquête linguistique sur le bubi, langue bantu insulaire de Guinée équatoriale. (Phonologie et systèmes de classes.) 76

ARCHÉOLOGIE

BERNARD CLIST, Bilan des premiers travaux du département d'archéologie. CICIBA, mission de février 1985 au Gabon 101
L. DIGOMBE, P.R. SCHMIDT, M. LOCKO, V. MOULEINGUI-BOUKOSSOU, Quelques résultats sur l'âge du fer au Gabon ... 111

PIERRE DE MARET, Le contexte archéologique de l'expansion bantu en Afrique centrale 118
WANDIBBA SIMIYU, Archaelogical Evidence regarding the Expansion of the Bantu People into East Africa 139
PHILLIPSON DAVID W., Bantu-speaking Peoples in Southern Africa : An archeological perspective 145

GÉOGRAPHIE ET HISTOIRE

G. ADIWAS KOUEREY, E. EKARGA MBA, J.-B. MOMBO, V. MOULEINGUI BOUKOUSSOU, P.-C. MVELE NDANGO'O, T. SIMON, R. WALTER, Unité et diversité du monde bantu .. 165
BAKAJIKA, Les migrations des Bantu de l'Afrique centrale et la problématique de leur aire culturelle. Cas des Lunda et Luba 187
MICHEL-MARIE DUFEIL, Migration et stabilité : le mode de production villageois 213
GUY GIBERT, L'exploitation forestière et les migrations bantu dans les pays d'Afrique centrale 227
GUY GIBERT, Migrations et paléoclimatologie en Afrique centrale . 243
GUY GIBERT, Migrations forcées et construction du Congo-Océan (1924-1934) 248
NDAYWEL-È-NZIEM, L'Afrique centrale ancienne : les hommes et les structures 256
LÉONIDAS NDORICIMPA, Le système d'échanges dans le Burundi traditionnel 266
JAN VANSINA, Expansion et identité culturelle des Bantu 273

Tome II

ANTHROPOLOGIE ET MÉDECINES TRADITIONNELLES

ALAIN WAGNER, Médecines traditionnelles 293
LOUIS PERROIS, Histoire de l'art bantu et de son expansion 298
DOMINIQUE N'GOIE-N'GALLA, L'expansion bantu à la lumière de l'onomastique 301
MARC-LOUIS ROPIVIA, Mvett et bantuistique : La métallurgie du cuivre comme critère de bantuité et son incidence sur les hypothèses migratoires connues 317
JEAN-EMILE MBOT, L'état de l'anthropologie culturelle du monde bantu. Ou, être bantu et anthropologue en 1985 336

LITTÉRATURE

MUKALA KADIMA-NZUJI, La littérature écrite comparée et l'identité culturelle des peuples de langues bantu 351

KABEMBA MUFUTA, Typologie comparée des œuvres littéraires orales bantu de l'Afrique centrale et orientale 362
ADRIEN NTABONA, Recherches en littérature orale : Proposition d'une méthode circonscrite à la zone des langues bantu 373
NYOM EMMANUEL SOUNDJOCK-SOUNDJOCK, Littérature orale et esthétique migrations 388

ARTS

JOSEPH CORNET, L'art dans la culture bantu 415
MATUNGILA KIBANDA, Les arts graphiques dans les civilisations bantu : comme faits de culture et comme témoignages historiques. (Esquisse d'une sémiologie graphique bantu.) 421
GERHARD KUBIK, Tusona/Sona — An ideographic script found among the Luchazi and Chokare of Eastern Angola and adjacent areas 443
MWESA ISAAIH MAPOMA, Music and bantu migration pattern 484
PIERRE SALLÉE, Une ethno-histoire de la musique des peuples bantu est-elle possible ? L'apport de la musicologie dans les problèmes relatifs à l'expansion culturelle bantu 499

PHILOSOPHIE

TSHIAMALENGA NTUMBA, Philosopher en et à partir des langues et problématisations africaines. Les leçons de la révolution linguistique et pragmatique 507
GWA CIKALA MULAGO, La religion, élément fondamental de l'identité culturelle bantu 523
JEAN-PAUL NGOUPANDE, Philosophie et développement dans le monde bantu contemporain 551

RECOMMANDATIONS

Recommandations de la commission-documentation 567
Archéologie 568
Arts 570
Anthropologie et médecine traditionnelle 571
Littératures orales et écrites 575
Histoire et géographie 576
Linguistique 578
Philosophie et religions 581

Liste des participants **583**

L'HARMATTAN

QUESTIONS DE DEVELOPPEMENT

AISNER P. & PLUSS C.	*La ruée vers le soleil, le tourisme à destination du Tiers-Monde*, 280 p.	**105 F**
ALEAUX J.-P., NOREL Ph.	*Faim au Sud. Crise au Nord*, 120 p.	**96 F**
BARDOLPHE & L. & D. & J.	*Oppression — Expression des cultures dominées*, 120 p.	**74 F**
COMELIAU Ch.	*Mythes et Espoirs du Tiers-Mondisme*, 185 p.	**89 F**
DESJEUX D. (sous dir.)	*L'eau quels enjeux pour les sociétés rurales*. (Coll. Alternatives Paysannes), 220 p.	**98 F**
DIAKITÉ Sidiki	*Violence technologique et développement*. (Coll. Points de Vue), 155 p.	**89 F**
DURANT-LASSERVE	*L'exclusion des pauvres dans les villes du Tiers-Monde*. (Coll. Villes et Entreprises), 198 p.	**125 F**
GUENEAU M.-C.	*Afrique les petits projets de développement sont-ils efficaces ?* (Coll. Alternatives Paysannes), 130 p.	**115 F**
F.I.D.H.	*Droits de l'homme et relations Nord-Sud*, 190 p.	**95 F**
Frontières	*Problèmes de frontières dans le Tiers-Monde*	**89 F**
GAGEY	*Comprendre l'économie africaine*, 568 p.	**230 F**
JACQUEMOT (sous la dir.)	*Économie et sociologie du Tiers-Monde. Un guide bibliographique et documentaire*, 384 p.	**138 F**
JACQUEMOT P. RAFFINOT	*Accumulation et développement : dix études sur les économies du 1/3 Monde*. (Coll. Bibliothèque du Développement), 408 p.	**168 F**
LIAUZU Claude	*Aux origines des Tiers-Mondismes, Colonisés et anti-colonialistes (1919-1939)*, 240 p.	**105 F**
LIAUZU Cl.	*L'enjeu tiersmondiste - Débats et combats*. (Coll. Logiques Sociales), 140 p.	**75 F**
LINIGER-GOUMAZ M.	*ONU et dictatures. De la démocratie et des droits de l'Homme*, 224 p.	**102 F**
MAC.AUSLAN P.	*Les mal logés du Tiers-Monde* (Coll. Villes et Entreprises), 168 p.	**95 F**
METANGMO P.M.	*Développer pour libérer* (Coll Alternatives Paysannes), 155 p.	**85 F**
Milliard de Latins (un)	*en l'an 2000. Étude de démographie linguistique*, 360 p.	**150 F**
NAKA Léon	*Le recours à l'emprunt extérieur dans le processus de développement*, 234 p.	**125 F**
POGET Jean-Luc	*Le beefsteak de soja. Une solution au problème alimentaire mondial ?*, 168 p.	**88 F**
ROUILLÉ D'ORFEUIL	*Coopérer autrement* (Coll. Bibliothèque du Développement), 300 p.	**90 F**
SCHENTES Tamas	*Économie politique du sous-développement* (Coll. Bibliothèque du Développement), 430 p.	**230 F**
Sillons de la faim	*Textes rassemblés par le Groupe de la Déclaration de Rome* (Coll. Bibliothèque du Développement), 224 p.	**100 F**
VELASQUEZ	*L'industrie du médicament et le Tiers-Monde* (Coll. Bibliothèque du Développement), 200 p.	**92 F**
VINCENT	*Manuel de gestion pratique des associations de développement rural du Tiers-Monde* (Coll. Alternatives Paysannes).	
	Tome 1 : Organisation - Administration - Communication	**110 F**
	Tome 2 : Gestion financière	**120 F**
WALD P. & MANESSY G.	*Plurilinguisme : normes, situations et stratégies* (16 × 24), 292 p.	**148 F**

GROUPE DE RECHERCHE G.R.E.T.
en diffusion

Artisanat et Développement, 260 p. ..... **70 F**
Démarches de recherche — développement apliquées au secteur de la production rurale, 98 p. ..... **50 F**

De la parcelle à la ville. La filière céréalière au Mali, 140 p. ..... **50 F**
Enseignement agricole et recherche, développement, 150 p. ..... **50 F**
Maîtrise de l'énergie dans les pays sahéliens, 140 p. ..... **50 F**
Promotion de la petite industrie dans les pays en développement, 104 p. ..... **50 F**
Stratégie d'industrialisation et maîtrise du développement, 110 p. ..... **50 F**

Dossiers le point sur :

N° 05	*Les harnais pour la traction animale*, 130 p.	**60 F**
N° 06	*Briques et tuiles*, 48 p.	**40 F**
N° 07	*Techniques d'impression à coût modéré*, adapté à l'Afrique francophone, 90 p.	**60 F**
N° 09	*Les mini-laiteries. - Petites unités industrielles de transformation du lait*, 135 p.	**60 F**
N° 10	*Le captage des sources*, 140 p.	**80 F**

***

AGARWAL Anil	*Bâtir en terre* (earthcan), 116 p.	**55 F**
CAUFIELD C.	*Les forêts tropicales humides* (earthcan), 70 p.	**32 F**
GRAINER Alain	*La désertification* (earthcan), 120 p.	**58 F**

***

NOLHIER Marc	*Construire en plâtre*, (Coll. Villes et Entreprises), 310 p.	**160 F**

AFRIQUE NOIRE

AIT-AHMED Hocine	*L'Afro-fascisme. Les droits de l'homme de la charte et la pratique de l'O.U.A.*, 450 p.	**158 F**
AMIN & FAIRE & MALKIN	*L'avenir industriel de l'Afrique*, 228 p.	**100 F**
ANSON MAYER M.	*Initiation à la comptabilité nationale*, 234 p.	**145 F**
ANSON-MEYER	*La nouvelle comptabilité des Nations Unies en Afrique*, 420 p.	**220 F**
BONNET Doris	*Africaines*. (Photos de B. & C. Desjeux), (17 × 24) (Coll. Cairn), 72 p.	**80 F**
CAMUS Daniel	*Les finances de multinationales en Afrique* (Coll. Bibl. de Dévelop.), 442 p.	**195 F**
CIMADE-INODEP-MINK	*Afrique, Terre de réfugiés — Que faire ?*, 192 p.	**89 F**
CROCE-SPINELLI	*Les enfants de Poto-Poto*, 365 p.	**115 F**
Sous la direction du Centre culturel africain	*La décolonisation de l'Afrique vue par les Africains*, 170 p.	**85 F**

DEWITTE Philippe	*Les mouvements nègres en France, 1915-1939* (Coll. Racines du Présent), 416 p.	**166 F**
DIAKITÉ Sidiki	*Violence technologique et développement en Afrique* (Coll. Points de Vue), 155 p.	**89 F**
DORES Maurice	*La femme village. Maladies mentales et guérisseurs en Afrique Noire*, 216 p.	**95 F**
DUMONT Pierre	*L'Afrique Noire peut-elle encore parler français ?*, 168 p.	**88 F**
ELA J.-M.	*Cri de l'homme africain*, 180 p.	**90 F**
ELUNGU Pea	*Éveil philosophique africain*, 160 p.	**75 F**
ELUNGU Pea	*Tradition africaine et rationalité moderne*, 186 p.	**95 F**
Entreprises et	*Entrepreneurs en Afrique* (XIXe et XXe), T. 1 (Coll. Racines du Prés.), 528 p.	**195 F**
Entreprises et	*Entrepreneurs en Afrique* (XIXe et XXe), T. 2 (Coll. Racines du Prés., 640 p.	**210 F**
ERLICH Michel	*La femme blessée — Essai sur les mutilations sexuelles féminines*, 320 p.	**155 F**
ERNY P.	*L'enfant et son milieu en Afrique Noire*, 306 p.	**140 F**
FALL Mar	*Des Africains noirs en France. Des tirailleurs sénégalais aux Blacks*, 118 p.	**65 F**
GAST M. et PANOFF M.	*L'accès au terrain en pays étranger et outre-mer* (Coll. Connaissances des Hommes), 304 p.	**145 F**
GAGEY Frédéric	Comprendre l'économie africaine (Coll. Bibliothèque du Développement), 565 p.	**230 F**
GANGA. J.-C.	*Combat pour un sport africain*, 272 p.	**110 F**
GUENEAU M.C.	*Afrique : les petits projets de développement sont-ils efficaces ?* (Coll. Alternatives Paysannes), 230 p.	**115 F**
Groupe Afrique Noire	*Autour de la Conférence de Berlin*, 188 p.	**85 F**
KOUASSIGAN A.	*Afrique révolution ou diversité des possibles* (Coll. Points de Vue), 155 p.	**89 F**
KUM'A N'DUMBE III A.	*Hitler voulait l'Afrique. Les plans secrets pour une Afrique fasciste (1933-1945)*, 390 p.	**168 F**
KUOH-MOUKOURY Th.	*Couples dominos. Aimer dans la différence*, 250 p.	**95 F**
LUNEAU & THOMAS L.V.	*La terre africaine et ses religions*, 335 p.	**158 F**
MANESSY G. & WALD P.	*Le français en Afrique Noire — tel qu'on parle — tel qu'on le dit*, 120 p.	**68 F**
MBEMBE J.A.	*Les jeunes et l'ordre politique en Afrique Noire* (Coll. Logiques Sociales), 246 p.	**120 F**
MERAND Patrick	*La vie quotidienne en Afrique Noire à travers la littérature africaine d'expression française*, 240 p.	**95 F**
MICHALON Thierry	*Quel État pour l'Afrique ?*, 190 p.	**89 F**
MIGNON J.M.	*Afrique — Jeunesse unique — Jeunesse encadrée*, 260 p.	**105 F**
MFOULOU J.	*L'OUA - Triomphe de l'unité ou des nationalités* (Essai d'une sociologie politique de l'Organisation de l'Unité Africaine (Coll. Points de Vue), 90 p.	**55 F**
N'DA P.	*Les intellectuels africains et le pouvoir en Afrique Noire* (Coll. Logiques Sociales), 222 p.	**110 F**
Nourrir	*les villes en Afrique sub-saharienne* (Coll. Villes et Entreprises), 420 p.	**230 F**
N'TANDOU J.B.	*L'Afrique mystifiée* (Coll Points de Vue), 172 p.	**88 F**
OLOUKPONA-YINNON A.P.	*Notre place au soleil ou l'Afrique des Pangermanistes* (Coll. Racines du Présent), 183 p.	**95 F**
ORTIGUES M.C. & E.	*Œdipe africain*, 324 p.	**115 F**
PABANEL Jean-Pierre	*Les coups d'État militaires en Afrique Noire*, 190 p.	**89 F**
PIAULT Marc (sous la dir.)	*La colonisation, rupture ou parenthèse ?* (Coll. Racines du Présent), 326 p.	**165 F**
SONGUÉ Paulette	*La prostitution en Afrique Noire* (Coll. Points de Vue), 155 p.	**89 F**
TARDIEU J.-P.	*Le destin des Noirs aux Indes de Castilles : XVIe-XVIII siècles* (Coll. Racines du Présent), 352 p.	**148 F**

TERRAY E. (sous la dir.)	*L'État contemporain en Afrique* (Coll. Logiques Sociales), 420 p.	**190 F**
TIMBERLAKE Lloyd	*L'Afrique en crise. La banqueroute de l'environnement* (Coll. Alternatives Paysannes), 294 p.	**125 F**
TRAORÉ Sekou	*La Fédération des étudiants d'Afrique Noire en France* (Coll. Mémoires Africaines), 100 p.	**58 F**
TRAORÉ Sekou	*Les intellectuels africains face au marxisme* (Coll. Points de Vue), 72 p.	**48 F**
SAWADOGO A.	*Un plan Marshall pour l'Afrique ?*, (Coll. Points de Vue), 120 p.	**65 F**
SAKHO A.-A.	*Transports à grande vitesse en Afrique*, 252 p.	**250 F**
VERDIER et ROCHEGUDE	*Systèmes fonciers à la ville et au village (en Afrique Noire francophone)* (Coll. Alternatives Paysannes), 296 p.	**150 F**
WONDJI Christophe	*La côte ouest africaine : du Sénégal à la Côte-d'Ivoire. Géographie. Société. Histoire (1500-1800)* (Coll. Racines du Présent), 164 p.	**80 F**

AFRIQUE AUSTRALE

BULLIER Antoine J.	*Le parler franco-mauricien au Natal*, 120 p.	**90 F**
CAHEN M.	*Mozambique - La révolution implosée.* Coll. Points de Vue, 175 p.	**90 F**
CHONCHOL Marie-Edy	*Guide bibliographique du Mozambique* (16×24), 136 p.	**78 F**
Chrétiens d'Afrique	*Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid.* Récits et textes présentés par A.-M. Goguel et Pierre Buis	**95 F**
COHEN & SCHISSEL	*L'Afrique australe de Kissinger à Carter*, 192 p.	**88 F**
La France et l'apartheid.	*Doc. de la Com. d'enquête sur l'apartheid en Afrique du Sud*, 224 p.	**98 F**
MONDLANE Eduardo	*Mozambique : de la colonisation portugaise à la libération nationale*, 260 p.	**120 F**
MOZAMBIQUE	*Du sous-développement au socialisme (4e Congrès du Frelimo)*, 200 p.	**75 F**
NYERERE Julius	*Tanzanie, La déclaration d'Arusha dix ans après*, 68 p.	**48 F**
PASSOT B.	*Tanzanie - Tanganika - Zanzibar (guide)*, 245 p.	**110 F**
PICHON Roland	*Le drame rhodésien. Résurgence du Zimbabwé*, 248 p.	**105 F**
URFER Sylvain	*Socialisme et Église en Tanzanie*, 170 p.	**85 F**
VERSCHURR C., LIMA M., LAMY P., VELASQUEZ G.	*Mozambique — Dix ans de solitude*, 182 p.	**95 F**
VON GARNIER Ch.	Namibie. Les derniers colons d'Afrique, 192 p.	**98 F**

BÉNIN

ÉTIENNE-NUGUE J.	*Artisanats traditionnels au Bénin.* (Relié et jaquette, 21,5×27). Photographies en noir et blanc, 256 p.	**190 F**
GODIN Francine	*Le Bénin — 1972-1982 — La logique de l'État africain* (Coll. Racines du Présent), 326 p.	**155 F**

BURKINA FASO

BAMOUNI Paulin Babou	*Burkina-Faso — Processus de la révolution* (Coll. Points de Vue), 190 p.	**95 F**

Achevé d'imprimer le 16 mai 1989
dans les ateliers de Normandie Impression S.A. à Alençon (Orne)

N° d'imprimeur : 891043
Dépôt légal : mai 1989

Imprimé en France